الدرس النصي العربي وتجلياته في أصول الفقه والتفسير

تأليف

د. محمد المهدي رفاعي



الدرس النصي العربي وتجلياته في أصول الفقه والتفسير

د. محمد المهدي رفاعي



Metinsel Çalışma ve Onun Fıkıh Usûlü ile Tefsir İlmindeki Tezahürleri

Muhammed Elmehdi Rifai



9 786256 371583



Sonçağ Yayıncılık Matbaacılık
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48
İskitler 06070 ANKARA
T: (312) 341 36 67
soncagyayincilik@gmail.com
www.soncagyayincilik.com.tr



الدرس النصي العربي

وتجلّياته في أصول الفقه والتفسير





Kitabın Adı : Metinsel Çalışma ve Onun Fıkıh Usûlü ile Tefsir İlmindeki Tezahürleri
ed-Dersu'n-Nassiyyu'l-'Arabî ve Tecelliyâtuhû fî Usûli'l-Fıkh ve't-Tefsîr

Yazar : Muhammed Elmehdi RİFAİ

1. Baskı : Aralık 2022 ANKARA

Yayın Yönetmeni : Sinem ZORLU
ISBN : 978-625-6371-58-3
Yayın No. : 1862

SONÇAĞ AKADEMİ

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64

www.soncagyayincilik.com.tr

soncagyayincilik@gmail.com

Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ



UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67

www.uzundijital.com

uzun@uzundijital.com

الدرس النصي العربي

وتجلّياته في أصول الفقه والتفسير

تأليف

د. محمد المهدي رفاعي

المقدّمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه:

وبعد، فقد حثّنا العديد من علماء اللغة المعاصرين، على السعي نحو الربط بين القديم والحديث، والعكوف على دراسة التراث في ضوء ما استجدّ من دراسات لغوية حديثة ومتطورة، ليكون الإسهام العربي في هذا المضمار إسهاماً أصولياً وعلمياً، إما من أجل صياغة نظرية لغوية عربية، أو من أجل الاهتداء إلى منهج صائب في الدرس اللغوي يعين على إضاءة الأصول العربية.

وقد لبى هذه الدعوةَ جمهرة كبيرة من الباحثين. بيد أن الواقع الفعلي لهذه التلبية لم يعطِ في كثير من الأحيان ثمارها المرجوة، إذ سرعان ما تنقلب الدراسة إلى عملية إسقاط للدرس الحديث على التراث، ولا تلبث أن تنحرف عن هدفها، إلى تخريج التراث على نظرية أو فكرة ما، بمجرد العثور على تشابه يسير أو بعيد، بين مقولة مطروقة في الدرس الغربي ومقولة تراثية. فبدلاً من أن تسير الدراسة في طريق تصاعدي تراكمي بنّاء، نجدها -بعملية الإسقاط هذه- تتوسع أفقياً من غير إضافة ذات شأن في مجال الدراسة. هذا إن لم يحصل استنطاق التراث كرهاً، وتقويله ما لم يقله.

ولذا سرتُ سار في هذا البحث بين: رغبةٍ في الكشف عن معالم أصيلة في الدرس الدلالي العربي، وحذرٍ من الوقوع في القراءة الإسقاطية، أو عقد مقارنات لا جدوى منها بين درس قديم وحديث. ومن ثَم حرصتُ على التقيد بما شرطته في العنوان، وهو الكشف عن الدرس النصي

الأصولي على ضوء لسانيات النص، لا التفتيش عن المقولات النصية ذاتها، كما هي في الطرح الغربي المعاصر. ولو أني حِدتُ عما ألزمت به نفسي وأطلقت للبحث العنان، لأمكن أن نجد لأكثر فروع أصول الفقه صلةً واهية بالدرس النصي فنلصقها به، ولتجمَّع لدي من جراء ذلك مادة ضخمة، ولكني ضبطت حدود الدراسة في الجهود النصية الأصيلة، التي ينبني منها أسس نصية متكاملة لقراءة النص عند علماء الأصول.

«لقد كان الهاجس الأول في هذه الدراسة يكمن في تبيان البنية الناظمة للأسس النصية التي يتم بها دراسة النص عند الأصوليين، وما الذي قدّمه هذا العلم العربي القديم؟ والذي يعدّ من العلوم الإسلامية الأصيلة، وضعَه الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، وهو أول من أعطى كلمة النص قوة المصطلح والمفهوم، بما وَضعَ له من شروط في تفسيره واستنباط معانيه.

بحثنا هذا البحث إذن هو في حقل الدلالة، وقد اختار من ميادين الدرس الدلالي في التراث ميداناً غنياً -ولعله أهم حقوله- ليكشف عن الدرس النصي فيه. وتحقيقاً لهذا الهدف انقسم البحث، بعد المقدمة، إلى تمهيد وخمسة فصول:

عرضنا في التمهيد لمعنى أصول الفقه، ونشأته، وموقع الدلالة منه، وبينت أن نتائجه صالحة لدراسة النص العربي عموماً، وإن كان ميدانه الأول هو القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وأن هذا المنطلق الفقهي إنما هو في حقيقته عمل دلالي، ما دام استخراج الحكم من النص لا يتأتى إلا بالكشف عن الدلالة الدقيقة للنص.

وعقدتُ الفصل الأول للتعريف بلسانيات النص: بدأت فيه ببيان

مفهوم النص، وهو ما يعدّه النصيون أعقد مباحث لسانيات النص، فتتبعتُ دلالة المصطلح في المعجم العربي أولاً، وفي كتب الأصول ثانياً، وفي اللسانيات ثالثاً، ثم أفضتُ في عرض لسانيات النص ومصطلحاته وقضاياه الرئيسية.

وعقدت الفصل الثاني لمبحث التماسك النصي، وهو المبحث الرئيس في لسانيات النص، شرحت فيه قسمي التماسك: الشكلي والدلالي، وتكلمت على أشكاله ووسائله. وأثبت البحثُ أن أغلب ما جاء في التماسك الشكلي هو من القضايا الواضحة البسيطة المعروفة في النحو العربي، وأن الإفاضة في الحديث عنها كأنها من الكشوفات العلمية، والإعلاء من شأنها وأهميتها من قبل الدارسين العرب، مما يثير العجب والاستغراب. ثم تحدثت عن ارتباط قضايا النحو بتماسك النص، وقادني ذلك إلى وقفة مهمة عند معاني النحو كما شرحها الجرجاني، للبرهنة على أن كل ما يُطرح في مبحث التماسك الشكلي يمكن أن يُقدَّم بمستوى أغنى وأشمل وبصورة أبهى وأجمل، من خلال فكرة النظم التي جاء بها عبد القاهر الجرجاني.

ووزّعتُ جوانب درس التماسك عند الأصوليين تحت محورين رئيسين: محور أفقي، دُرِس فيه النص القرآني على حسب الترتيب الذي جاء به في بروزه النهائي في المصحف، فدُرست أجزاؤه (سوراً أو مقاطع أو آيات) لتتبين معانيها من خلال مواقعها في سياقها، وليظهر كيف تتراكب هذه الأجزاء وتتآلف وتنتظم، فجملُه تدخل في آياته، وآياته في نصوصه، والنصوص في السور، والسور في القرآن، فيبدو فيه القرآن كلاً واحداً؛ ومحور رأسي تمثُلُ فيه كل الوحدات القرآنية (سوراً، ومقاطع، وآيات، وجملاً) أمام القارئ في وقت معاً، وتتآزر كل أجزاء

النص في بيان بعضها لبعض؛ أي: إن النص سيقوم ببيان نفسه، انطلاقاً من كونه كلاً واحداً. وتتأسس القراءة من هذا المنظور، على تعددية الوحدات القرآنية، فلا يكون موقع الوحدة القرآنية هو سياقها الوحيد. ولكل من المحورين جوانب عدة يتجلى فيها درس التماسك النصي عند الأصوليين، فصّلنا فيها القول تفصيلاً.

وخصّصت الفصل الثالث للبنى النصية، بدأته ببيان المراد من البنى النصية في اللسانيات، وسبل استخراجها، ثم انتقلت إلى بيانها عند الأصوليين، وكيف شكّلت أحد أركان قراءة النص لديهم، فتكلمت من خلالها على المنهج الذي يحكم عمل الأصوليين في قراءة النص، والذي بدا لنا أنه يقوم على منحيين متقابلين، في علاقة جدلية بينهما: الأول: تتجه فيه القراءة من الجزء إلى الكل، والثاني: تتجه فيه القراءة من الكل إلى الجزء. وشرحت في المنحى الأول كيف تتشكل البنى الكبرى، وهي كليات النص، من خلال البنى الصغرى، وفي المنحى الثاني كيف تغدو تلك البنى الكلية المستنبطة من الأجزاء هي ذاتها أدواتٍ لتفسير البنى الصغرى التي كوّنتْها. وتقصّيت في المنحى الأول أسس استنباط البنى الكبرى عند الأصوليين، ثم سقتُ نتائج دراسة البنى النصية في علم الأصول، وعرضتُ في الثاني دور البنى النصية في عملية القراءة الأصولية.

وعقدت الفصل الرابع للدرس النصي من المنظور التداولي، بدأت فيه بتعريف التداولية وأسسها الفلسفية، وشرحت مفاهيمها الأساسية، ثم عرضت أبعاد الدرس النصي التداولي عند الأصوليين، فكان أولها: اعتبار الاستعمال في دراسة المعنى، وثانيها: بيئة النص وحضورها في القراءة الأصولية، وشرحت كيف حظيت باهتمام

الأصوليين وتقصوا فيها الغاية، وكيف وظّفوها في قراءة النص، وثالثها: مبدأ القصدية وحضور صاحب النص في القراءة الأصولية، وبينتُ فيه إلى أي مدى كان لقائل النص والمعرفة به إسهام في دراسة النص. وقد أثار ذلك سؤالاً مهماً وهو: ألا يؤدي اعتبار القصدية وتأكيد مراعاتها -سواء عند الأصوليين والتداوليين- إلى تضييق حدود الدلالات؟ بينما يرى أصحاب نظرية موت المؤلف وانتفاء القصدية فيما ذهبوا إليه سبيلاً إلى اتساع أفق التلقي؟ وأجبت عن ذلك مبيناً أن اعتبار المتكلم في قراءة النص القرآني هو الذي يعطى سعة الدلالة والغنى في المعاني، وأن النص لما كان على مثال مرسله كان مطلقاً لا تنتهي معانيه، وسقتُ نصوص القدامى التي تدعم ما ذهبت إليه. وقادت هذه المسألة إلى مسألة أخرى، وهي موقف دارسي القرآن من تعدد المعاني، مهدتُ لها بإثبات قصد الغموض في النص القرآني، ثم بيّنت أن الاتجاه العام في تلقي النص القرآني لم يكن يميل إلى أحادية المعنى، وإن كانوا يقدّمون معنى على معنى من حيث الرجحان لا من حيث الإلغاء، وتقرّيت نصوص القدامى، لأجدها تشير إلى أن التعدد في المعاني مقصود من قبل قائل النص.

وعقدت الفصل الخامس للمتلقي، مهدت له بالإشارة إلى مصطلحين يستخدمان مرادفين لمصطلح المتلقي، هما المخاطَب والقارئ، وقد فرّقتُ بينهما، وعلى أساس هذا التفريق قسمتُ الفصل على قسمين:

القسم الأول للمخاطَب الذي تستدعي قراءة النص المعرفةَ به وبأحواله وكل ما يتصل به، وهو ركن في عملية التواصل. بدأتُ بالكلام على الخطاب مصطلحاً ومفهوماً، والتمييز بين الخطاب والنص، ثم

مصطلح الخطاب في كتب الأصول، ليكشف البحث في كتب الأصوليين أنه قد دُرِس الخطاب القرآني بوصفه نصاً، ودُرس النص بوصفه خطاباً، وبينت أبعاد ذلك. ثم فصلت في جوانب أخرى من دراسة المخاطب عند الأصوليين: أهميته في فهم الخطاب، ثم حتمية وجوده عندهم، ثم شروطه. وقسمتُ المخاطَبين بالقرآن إلى أنواع ثلاثة: أولها المخاطَب الأول وهو الرسول، وشرحت أهمية المعرفة به وبأحواله، وأثر هذه المعرفة في قراءة النص وفهم معانيه، وثانيها العرب، وهم الركن الرئيسي في دراسة المتلقي للقرآن، لأن النص مرتبط بثقافتهم ارتباطاً وثيقاً، فتحدثنا عن: عادات العرب وعقائدها، ولسانها، كلاً على حدة، لنبين استثمار الأصوليين لهذه المعارف واعتمادها في فهم النص، والنوع الثالث من المخاطب هم الناس عامةً، وشرحتُ أثر هذه العمومية في قراءة النص، ووقفت عند عمومية الخطاب من حيث الموضوع والأسلوب.

والقسم الثاني من المتلقي هو القارئ، وهو الباحث في معنى الخطاب، والذي يتوجه إلى النص للكشف عنه. والمتلقي هنا هو الذي يحول فهمه للنص إلى تفسير أو تأويل، ويختلف باختلافه التأويل. وبدأتُ بالحديث عن مصطلح القراءة وتحديد معناه أولاً، ثم عرضتُ لأبعاد القراءة عند الأصوليين، والعلاقة بين النص والقارئ، وتعدد القراءات، وأخيراً: حرية القارئ وحرمة النص.

وأودعت خاتمة البحث أهم النتائج التي توصل إليها.

أما مصادر البحث الأصولية فقد مثَّل تحديدها وجهاً من وجوه الصعوبة التي اعترضت طريق البحث، نظراً إلى كثرة التأليف في أصول

الفقه وامتداده قروناً عدة، فأجاءني هذا إلى أن جعلت مصادر البحث على قسمين:

أ- مصادر رئيسية: وهي طائفة من كتب الأصول استقريتها استقراءً تاماً، وتكوّن عينة صادقة تمكّن من تعميم النتائج التي يتوصل البحث إليها. والكتب التي أرسى الاختيار عليها هي التي يعدّها الأصوليون أمهات تواليفهم، وهي:

1. (المعتمَد في أصول الفقه) لأبي الحسين البصري المعتزلي (ت436هـ).
2. (الإحكام في أصول الأحكام) لابن حزم الظاهري (ت456هـ).
3. (البرهان في أصول الفقه) لإمام الحرمين الجُوَيني (ت478هـ).
4. (المستصفى من علم الأصول) لأبي حامد الغزالي (ت505هـ).
5. (المحصول في علم الأصول) لفخر الدين الرازي (ت606هـ).
6. (الإحكام في أصول الأحكام) لسيف الدين الآمدي (ت631هـ).
7. (أنوار البروق في أنواء الفروق) لشهاب الدين القَرافي (ت684هـ).
8. (الموافقات في أصول الشريعة) لأبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ).
9. (البحر المحيط) لبدر الدين الزركشي (ت794هـ).

ب- مصادر ثانوية: وهي طائفة أخرى واسعة من كتب الأصول، أفيد منها من دون أن أستقريها الاستقراء التام، إلى الحد الذي أطمئن معه إلى أنه لن تتغير نتائج الدراسة بالاطلاع على مصادر أصولية أخرى.

وبذلك يكون مسوَّغاً أن يحدَّد البحث في كتب أصول الفقه عامة، من دون قيد زماني أو غيره.

ثم رأيت لزاماً علي، وفاء بما تقتضيه النتائج الصحيحة، أن أُكثِر الرجوع إلى طائفة من الكتب، وهي كتب علوم القرآن، لما بينها وبين كتب الأصول من صلات القربى في غاية الدرس ومنطلقه.

- إن الأصولي لا بد له من أن يكون لغوياً ونحوياً وفقيهاً ومفسراً ومحدِّثاً معاً. وكتبُ أصول الفقه -على خلاف المؤلفات الشرعية الأخرى من التفسير والفقه والحديث وعلوم القرآن- تخاطب المختصين حصراً والنخبة من العلماء، ففيها المصطلحاتُ الخاصة واللغة العلمية الدقيقة، وإيراد القضايا أحياناً غفلاً من الشرح، والأمثلة التي يلمح إليها المؤلفون إلماحاً، فضلاً عن دقة المباحث الأصولية بصفة عامة، مما اضطرني إلى الرجوع إلى عشرات الكتب من الشروح: قديمها وحديثها، وكتب الفقه، وتفاسير القرآن، وشروح الحديث الشريف بلهَ كتب اللغة والنحو.

أما المراجع العربية التي حاولت تعريب لسانيات النص ونشرها في الثقافة العربية المعاصرة فثمة صعوبة أخرى، إذ يشكو أغلبها من سوء الصياغة، وعدم الاتفاق على مصطلحاتها، ولا على مدلولاتها في بعض الأحيان. وتلك مشكلة تشيع في ساحة الدراسات اللغوية والأدبية المعاصرة.

ومن المهم أن أشير هنا إلى أن هناك طريقتين في التأليف في أصول الفقه، أُولاها: طريقة المتكلمين أو طريقة الجمهور، والثانية: طريقة الحنفية. ولم ألتفت إلى هذا التمييز بين الطريقتين، إذ ليس له من أثر

في في طبيعة بحثنا ووجهته، فهو بالعلوم الشرعية ألصق، فكانت لذلك كتب الأصول بين يديّ على صعيد واحد في الإفادة منها واستنطاقها. وبكل الأحوال فالمؤلفات بنوعيها متفقة في القضايا الهيكلية التي تكوّن العمود الفقري لعلم الأصول.

- أقرّ أخيراً أن الرحلة مع النص القرآني ودراسته وقوانين قراءته -على صعوبتها- رحلة تنطوي على لذة غير محدودة، ساعدت في تخفيف أعباء البحث المتسع الأطراف، فهي رحلة تهب الفائدة والمتعة، وتقدّم للباحث القِرى بين جنات الكتاب الكريم وأنهاره وثماره يجني منها رغداً حيث يشاء، وتزوّده كذلك بمعارف شتى في مختلف العلوم العربية والإسلامية. إنها رحلة مع كلام العليم الحكيم، مع أعذب الكلام الذي سجَدَ لبيانه البيان، والذي تفرَّدت به لغتنا الشريفة، تلك التي ظهر من حروفها وكلماتها (معجزة)، ولم تحظَ بمثل ذلك أيُّ لغة على وجه الأرض. وكم فيه، على وفرة التفسيرات والشروح التي اجتمعت عليه، من حقيقة جاثمة وراء حدود دلالة النطق، فلا تفسَّر إلا بالحيرة الخاشعة، وكم فيه من جمال تذوب به النفس ولا يحدّه الفكر والعقل.

وأملي كبير أن أؤدي، في كل ما أكتب، جزءاً من الدَّين لهذه اللغة الشريفة التي بها نعتز وبها نعتصم، والتي باتت الآن وَزَرنا وملجأَنا الوحيد في وحدتنا التي ننشدها.

ولا يفوتني أن أتوجه بوافر الشكر وخالصه إلى زوجي ورفيقة دربي الدكتورة حنان عكو، التي قرأت الكتاب وأبدت ملاحظاتٍ قيّمة أفاد منها، ولتشجيعها وتحمُّلها بصدرٍ رحب، مراحلَ إنجاز هذه الكتاب إلى أن استقام واستوى على سُوقه:

أيهدى لها دُرُّ التقاريظ والثنا ومن بحرها الفياضِ يُستخرَجُ الدُّرُّ

فإليها وإلى كل من ألهمني من أساتذة وأصدقاء، فكرة أو تساؤلاً، أعمق آيات العرفان والامتنان.

التمهيد

علاقة أصول الفقه بدرس الدلالة

تعريف أصول الفقه:

أصول الفقه مركب إضافي من كلمتين: أصول وفقه؛ فالأصول جمع أصل، وهو في اللغة: أسفل كل شيء[1]، ثم تطورت دلالته فقيل أصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه[2]. والفقه لغةً: الفهم والفطنة[3]. واصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[4].

وأما أصول الفقه مركّباً فهو عَلَم على عِلم معين. ويعرَّف بأنه العلم بالقواعد التي يُتوصَّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها

(1) لسان العرب: ابن منظور (ت711هـ)، دار صادر ودار بيروت، بيروت، 1955م، مادة (أ ص ل)، ص16/11.

(2) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: الفيومي (ت770هـ)، المطبعة العلمية بمصر، ط1، 1316هـ، ص9/1.

(3) القاموس المحيط: الفيروزآبادي (ت817هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، ط7، 2003م، مادة (ف ق هـ)، ص1250؛ والمصباح المنير: 59/2.

(4) انظر التع: الشريف الجرجاني (ت816هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1988م، ص168؛ وفواتح الرحَموت شرح مسلَّم الثبوت: ابن نظام الدين الأنصاري (ت1180هـ)، مطبوع بهامش المستصفى، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1322هـ، ص10/1؛ والمستصفى من علم الأصول: أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط1، 1995م، ص9/1.

التفصيلية[1]. أو هو «النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف»[2].

فميدان علم الأصول ومادته: الأدلة الشرعية الكلية، وهي القرآن الكريم ثم السنة المبيِّنة له. فكان ميدانه من النصوص العربية الفصيحة، من حيث كيفية استخراج دلالاتها واستنباط الأحكام الشرعية منها.

نشأة أصول الفقه:

إذا كان الفقه نشأ مع نشأة الإسلام فإن علم أصول الفقه لم ينشأ إلا في القرن الثاني الهجري؛ لأنه في القرن الهجري الأول لم تدعُ حاجةٌ إليه. فالرسول ﷺ كان يفتي ويقضي بما يوحي به إليه ربه من القرآن، وبما يلهم به من السنة، من غير حاجة إلى أصول وقواعد يتوصل بها إلى الاستنباط والاجتهاد. ومن بعده كان أصحابه يستدلون بالنصوص التي يفهمونها بملكتهم العربية السليمة، من غير حاجة إلى قواعد لغوية يهتدون بها على فهم النصوص، ويستنبطون، فيما لا نص

(1) انظر فواتح الرحموت: 14/1، والتلويح على التوضيح شرح تنقيح الأصول: مسعود بن عمر التفْتازاني (ت792هـ)، المطبعة الخيرية، القاهرة، ط1، 1322هـ، ص8/1؛ وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة (ت1067هـ)، مكتبة الإسلامية والجعفري تبريزي، طهران، ط3، 1977م، ص110/1؛ وأبجد العلوم: صدّيق حسن القَنُّوجي (1253هـ)، تحقيق: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م، ص70/2.

(2) مقدمة ابن خلدون: تحقيق: السعيد المندوّه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1994م، ص136/2.

فيه، بملكتهم التشريعية التي ركزت في نفوسهم من صحبتهم الرسول، ومعايشتهم لأسباب نزول الآيات، وفهمهم مقاصد صاحب النص ومبادئ الشريعة[1].

ولكن لما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية واختلط العرب بغيرهم، ولم تبق الملكة اللسانية على سلامتها، وكثرت الاشتباهات والاحتمالات في فهم النصوص، نشأت الحاجة إلى وضع ضوابط وقواعد لغوية لفهم النصوص على ما يفهمه العربي منها، مثلما نشأت الحاجة إلى وضع قواعد نحوية لضبط صحة النطق. فالأساس في نشأة علم الأصول هو حاجة لغويةٌ لفهم النصوص.

يذكر ابن خلدون عند تعريفه بعلم الأصول في مقدمته: «واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غُنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية... فلما انقرض السلف، وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررناه من قبل، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد، لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه، سموه أصول الفقه»[2].

وكان أول من دوَّن من قواعد هذا العلم وبحوثه مجموعةً مستقلة، الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ) في رسالته

(1) انظر علم أصول الفقه: عبد الوهاب خلاف، الدار المتحدة للطباعة والنشر، دمشق، ط16، 1992م، ص16-17.

(2) مقدمة ابن خلدون: 138/2.

المشهورة[1]، وإن لم تكن تشتمل على جميع بحوث الأصول، شأن كل عمل جديد وتأسيسي.

موقع الدلالة من علم أصول الفقه:

أصول الفقه من العلوم التي ابتدأها العقل العربي، ولم يرثها عن أمة أخرى من الأمم. لا أقول هذا لأنه عِلم في الشريعة الإسلامية، والعلم في الشريعة فرع عنها بداهةً، بل لأن درساً دلاليا ثرياً قلّ نظيره أبدعه العقل العربي تمثّل في أصول الفقه، قام فيه أربابه بوضع أسس دلالية لدراسة النص العربي عموماً. ولذلك كان جديراً بالدرس خارج ميدان الدراسات الشرعية، ونحن، دارسي اللغة، من أهله، وبيننا وبينه وشائج قربى.

إن غاية علم الأصول هي فهم النصوص واستخراج الأحكام الفقهية والشرعية منها؛ أي: إنّ هذا المنطلق الفقهي إنما هو في حقيقته عمل دلالي، بما أن استخراج الحكم من النص لا يتأتى إلا بالكشف عن الدلالة الدقيقة للنص. فلا سبيل لاستثمار هذه القواعد إلا بالوقوف على أمر أساسي هو العلم بأسرار اللغة العربية، والتمرس بأساليبها وطرق الدلالة فيها، على مستوى الأنظمة وعلى مستوى التركيب.

أي إن مباحث الأصول ليست قواعد تعبدية، كعلم الفقه أو الحديث الشريف، بل يمكن أن نصفها بأنها قواعد تلقِّي النصوص العربية، ووسائل معرفتها وفهمها، وليست خاصة بالنصوص الشرعية. وذلك لأن المصدر الرئيس للتشريع الذي هو مادة علم الأصول هو نص

(1) مقدمة ابن خلدون: 138/2.

لغوي، يجري عليه ما يجري على أي نص لغوي عند فهمه وتفسيره. واللغة واسعة الألفاظ والمعاني والأساليب، ففيها المشترك الذي يحمل أكثر من معنى، سواء أكان ذلك في المفردات أم التراكيب، وسواء أكانت المعاني متضادة أم غير متضادة، وفيها التعبير الدقيق الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، وفيها التعبير المرن الفضفاض الذي تتعدد احتمالاته لسبب أو لآخر، وفيها ما يدل على المراد بالمنطوق، وما يدل على المراد بالمفهوم، وفيها العام والخاص، وغير ذلك مما يحتاج إلى نظر وتدبر. ثم اقتضت حكمة صاحب النص أن يكون في النص المحكمات والمتشابهات، والقطعيات والظنيات، مما يحتمل وجهين أو أكثر، والمجمل والمفسَّر، والمطلق والمقيد، والصريح والمؤول، وما يفهم من عبارة النص، وما يفهم من إشارته، وفي كل ذلك ما دلالته قطعية وما دلالته محتملة، راجحة أو مرجوحة، ومنه ما يعروه الغموض أو يكتنفه الإبهام.

وإذ قد كان القرآن وحياً من الرب سبحانه -وقد أراد أن يجعله آية على صدق رسوله، وتحدّى بلغاء العرب بمعارضة أقصر سورة منه- فقد جاء نظمه بالغاً منتهى ما تسمح به اللغة العربية من الدقائق واللطائف، لفظاً ومعنى، بما يفي بأقصى ما يراد بلاغُه إلى المرسَل إليهم.

ومن أجل ذلك قام علماء الأصول بدراسة لمفهوم الخطاب اللغوي عموماً من مختلف المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، ووضعوا تقسيمات شتى لدلالة الخطاب، والأسس التي تتم بها عملية فهم الخطاب. ففي سعيهم لفهم المعنى قدّموا ذلك الجهد النادر في الدلالة. فالأساس الذي يقوم عليه علم أصول الفقه إذن هو درس الدلالة، فهي ركنه وعماده وذُروة سنامه.

ولئن كان الدرس الدلالي العربي جاء مبثوثاً في مجالات شتى من فروع العلوم العربية، كالبلاغة والمنطق والتفسير وغير ذلك، إنّ أكمل تجلٍّ له قد جاء في علم أصول الفقه، حتى إنه يمكننا القول: إن علم الأصول إنما هو بحث في «الدلالة»، حيث يبدو فيه الدرس المنظّم الواضح المقاصد، مقارنة بوجوده في المظانّ الأخرى، إلى جانب الدقة في التناول، والعمق في المعالجة، والشمول في الرؤية العلمية لمباحث المعنى.

لذلك ينبغي أن يحظى البحث الدلالي في كتب أصول الفقه باهتمام في درسنا اللغوي، وأن يوليه الباحثون في حقل الدراسات اللغوية المكانة التي هو قمن بها، لا أن يظل قصرةً على الدراسات الفقهية أو الشرعية.

وقد رصد علماء أصول الفقه دلالات الألفاظ في مختلف المستويات والزوايا، فتتبعوا اللفظ وهو يؤدي المعنى على قانون الوضع، ولم تقف عنايتهم عند هذا الحد، بل تتبعوا جميع الأحوال التي تعتري اللفظ، وانتهى بهم المطاف إلى تقسيم اللفظ على واضح وخفيٍّ ومبيَّن ومجمَل ونصٍّ وظاهر. فأغلبُ المباحث اللغوية التي أطّرت علم أصول الفقه اتجهت نحو البحث الدلالي، لأنها أكثر صلة بفهم الخطاب. فلقد نظر الأصوليون إلى الألفاظ في علاقتها بالمعاني سواء في حالة الإفراد أم في حالة التركيب، كما اتجهت عنايتهم إلى البحث في المقتضيات العامة التي تحيط بالخطاب. من ذلك فقد تأسس المنهج الأصولي في قراءة النص القرآني وفهمه والاستنباط منه على مجموعة من الضوابط والشروط والقواعد، ويعدُّ التقيد بهذه الشروط أمراً لازماً، للحصول على قراءة سليمة للنص. وتخطي هذه القواعد والضوابط والشروط

وعدم التقيد بها في القراءة والتفسير يؤدي إلى تحريف النص عن دلالته الحقيقية.

لقد اشتغل علماء أصول الفقه في دراستهم للنص القرآني بالمباحث اللغوية (الأصوات والتصريف والنحو)، وذلك ليعرف الدارس الأصولي دلالات الحرف والكلمة والجملة، ويتمكن من الانطلاق في دراسة النص العربي ولا سيما الشرعي منه، الأمر الذي دفع بهم إلى استقراء أساليب اللغة العربية وتراكيبها، مستخلصين من ذلك مجموعة من القواعد والضوابط، وعدّوا التقيد بها شرطاً ضرورياً في تفسير النص وتحديد دلالته لغاية استنباط الحكم الشرعي منه. وهكذا وضعت تلك القواعد بعد استقراء الأساليب العربية. وقد رأينا في سبب نشأة علم الأصول أنها تماثل سبب نشأة علوم العربية، بل إن الأصوليين يرون امتلاك العلوم العربية والتضلع بها أمراً ضرورياً ملزماً لكل من قصد الاستدلال أو الاجتهاد، كما أن الضعف في اللغة سيُبعِد صاحبه عن الصواب في دراسة النص، قال فخر الدين الرازي[1] (ت606هـ): «لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن الكريم والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا

---

(1) هو محمد بن عمر بن الحسين، قرشي الأصل، ولد في مدينة الري وإليها ينسب، إمام في الأصول والتفسير وعلم الكلام، وهو كثير التأليف، وله شعر بالعربية والفارسية. انظر الأعلام: الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط16، 2005م، ص313/6؛ ومرآة الجنان وعبرة اليقظان: اليافعي (ت768هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1970م، مصورة عن طبعة أولى بحيدر آباد، 1337هـ، ص7/4.

موقوفاً على العلم بهذه الأمور»[1].

ولذلك يذكر الأصوليون أن أصول الفقه مستمدٌّ من «ثلاثة علوم: الكلام، والفقه، والعربية... وأما العربية: فلأن الأدلة جاءت بلسان العرب، وهي تشتمل على ثلاثة فنون: علم النحو... وعلم اللغة: وهي تحقيق مدلولات الألفاظ العربية في ذواتها، وعلم الأدب: وهو علم نظم الكلام ومعرفة مراتبه على مقتضى الحال»[2].

وبناء عليه، كان لا بد للأصولي من نظر واسع وبحث متعمق، في **كلام العرب** -كما يقول الزركشي (ت794هـ)[3]- لا يقتصر فيه على كتب اللغة، «فإن كلام العرب متسع، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي باستقراء زائد على استقراء اللغوي»[4]، نحو دلالات صيغ

(1) المحصول في علم الأصول: فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، جامعة محمد بن سعود، الرياض، 1400هـ، ص275/1. وانظر نهاية السول في شرح منهاج الأصول: جمال الدين الإسنوي (ت772هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1982م، ص4/2-5.

(2) البحر المحيط: الزركشي، تحقيق: عبد القادر العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992م، ص28/1-29. وانظر البرهان في أصول الفقه: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطَر، 1399هـ، ص84/1.

(3) هو أبو عبد الله، محمد بن بهادُر بن عبد الله، الزركشي: تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. وهو من علماء الأصول وله فيه عدة مؤلفات، منها البحر المحيط، وسلاسل الذهب، والمنثور في القواعد الفقهية، ولقطة العجلان وغيرها. انظر الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: ابن حجر العسقلاني، حيدرآباد الدكن- الهند، ط1، 1349هـ، ص397/3-398؛ والأعلام: 60/6-61.

(4) البحر المحيط: 14/1.

الأمر، وحصر ألفاظ العموم... وغير ذلك من المباحث اللغوية الدقيقة التي تعرض لها الأصوليون «وأخذوها من كلام العرب باستقراء خاص، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو»[1]. وعلى هذا يرى الزركشي أن «الأصوليين دققوا النظر في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون»[2].

لقد عرف البحث اللغوي تطوراً ملحوظاً على يد علماء أصول الفقه. والناظر في أمهات كتب الأصول يلاحظ بشكل واضح مدى اعتماد الأصوليين على الدرس اللغوي في بناء استدلالاتهم وتشييد تخريجاتهم الفقهية. فالتأسيس على الجانب اللغوي في الاستدلال والاستنباط هو الذي قادهم إلى استحضار كثير من المباحث اللغوية في أثناء مباحثهم ومصنفاتهم الأصولية. ويكشف أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ) عن حجم هذا الحضور فيقول: «وغالب ما صُنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية»[3].

ويرى الأصوليون أن الذي أهّل الشافعي لوضع علم الأصول هو كونه لغوياً حجة في اللغة، فيروون في هذا أن الشافعي أقام في البادية مدة من الزمن، ولازمَ قبيلة هذيل يأخذ اللغة عنها، حتى إن الأصمعي يقول: صحَّحتُ دواوين الهذليين على الشافعي[4]. ويشهد فيه بعض معاصريه من العلماء بأنّ «كلامه لغة يحتج بها»، وينقلون عن اللغوي

(1) المصدر السابق: 14/1.

(2) المصدر السابق: 14/1.

(3) الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحق الشاطبي، تحقيق: محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1975م، ص117/4.

(4) انظر البرهان في أصول الفقه: 1337/2.

ثعلب (ت291هـ) قوله: «العجب أن بعض الناس يأخذون اللغة على الشافعي، وهو من بيت اللغة! والشافعي يجب أن يؤخذ منه اللغة، لا أن يؤخذ عليه اللغة»[1]. أي يجب أن يحتجوا بألفاظه نفسها، لا بما نقله فقط. فقد أخذ اللغة العربية من ينابيعها، وفهِمَ أسرارها، وأدرك مرامي ألفاظها وعباراتها وأسلوبها، فساعده ذلك على تفهم معاني النص القرآني، وجعله مؤهلاً لكتابة علم الأصول وتدوين قواعده، ووضع ضوابط الاستنباط.

ونظراً لأهمية النص القرآني في بنية الثقافة العربية الإسلامية فإن هاجس هذه الثقافة توجَّهَ نحو تفسير النص وبيان دلالته اللغوية وحمولته الدلالية. فلقد اتجه الأصوليون -وهم في سبيل وضع أصول استنباط الحكم الشرعي من النص- إلى دراسة النص العربي سواء أكان قرآناً أم سنة أم أي كلام عربي فصيح، وكان هذا الدرس من أهم الأطروحات التي قدمها العرب في مجال الدلالة، فلم يقف جهد الأصوليين عند دلالة الألفاظ وأنواعها وتقسيماتها، بل سعوا إلى وضع نظرية في النص من خلال دراسة المعنى، فقد تجاوزوا إذن المفهوم اللفظي للكلام والمفهوم الجملي، ليصلوا إلى أن المتكلم في إيصال رسالته لا يتكلم بألفاظ ولا بجمل، بل من خلال نص، فاتسعت بهذا أمامهم دائرة البحث الدلالي، وتقدموا خطوات في درس الدلالة، من البحث في مفردة أو جملة، إلى البحث في خطاب تُحمَّل فيه المفردات والجمل

(1) من مقدمة محقق كتاب الرسالة للشافعي، أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1939م، ص14. وانظر معجم الأدباء: ياقوت الحموي، دار الفكر، بيروت، ط3، 1980م، ص345/2 وما بعدها.

بدلالات يقتضيها موضوع الخطاب. ورصد علماء الأصول كثيراً من المشاكل الدلالية التي تعترض النص على مستوى التفسير والتأويل. ومن هنا فقد حاول علماء الأصول تشييد نظرية دلالية متماسكة، تكشف عن نظام الدلالة ومستوياتها وطرق الكشف عنها.

الفصل الأول

لسانيات النص

تمهيد:

لسانيات النص علم ناشئ، وحقلٌ معرفي جديد، يعد أحدثَ فروع الدرس اللغوي، ويمثل كذلك نقطةَ التقاء جديدة ومهمة، بين علوم اللسان والبحث الأدبي الذي ما زال يستثمر كثيراً مما توصلت إليه اللسانيات، إنْ على مستوى منهجية البحث أو على مستوى النتائج. ويبدو ذلك جلياً في كثير من المفاهيم والمصطلحات اللسانية التي هيمنت على الدرس الأدبي، وصرنا نقرؤها في كتابات كثير من الدارسين للأدب، أمثال: (ياكبسون R. Jakobson) و(بنفينيست E. Benvenist) و(باختين M. Bajtin) و(رولان بارت R. Barthes) و(جوليا كريستيفا J. Kristeva)... والقائمة طويلة في هذا المجال[1].

ويحاول بعض الدارسين أن يتلمسوا بدايات لسانيات النص في أعمال لغوية محددة تعود إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لكنّ أغلب النصيين متفقون على أن بداية هذا الفرع حين نشر (زيليغ هاريس Z. Harris) دراستين تحت عنوان تحليل الخطاب، عام (1952م)، اكتسبتا أهمية منهجيةً في تاريخ اللسانيات الحديثة،

(1) انظر من لسانيات الجملة إلى علم النص: بشير إبرير، مجلة الموقف الأدبي، عدد401، أيلول، 2004م، ص11.

وكان هاريس أولَ لساني حديث يعدّ الخطابَ موضوعاً شرعياً للدرس[1]، واهتم بتوزيع العناصر اللغوية في النصوص والروابط بين النص وسياقه الاجتماعي[2].

ولقي بحث هاريس اهتماماً كبيراً، وشجع على ظهور دراساتٍ أخرى. ومع بداية السبعينات كانت البداية الفعلية لهذا العلم، حيث اكتملت ملامحه، وظهرت فيه أسماء كثيرة مثل: (هاليداي Halliday) و(فان ديك Van Dijk) و(دي بوغراند De. Beaugrande) و(غوفمان Goffman) وغيرهم.

وعلى الرغم من اكتمال خصوصيات هذا العلم المميزة له فإنه لم ينفصل انفصالاً كاملاً عن عدة علومٍ أخرى، لما يمتلكه من خاصية جوهرية تحول دون ذلك، ألا وهي سمة التداخل، إذ يستقي «أكثرَ أسسِه ومعارفِه من علومٍ تتداخل معه تداخلاً شديداً»[3]، نحو علوم الشعر والبلاغة والأسلوب، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وغيرها، فضلاً عن فروع الدراسات اللغوية، «بحيث يمكن أن يشكل أدواته في حرية تامة، ثم تصب نتائج تحليلاته في هذه العلوم؛ فتزيدها ثراء، وتكشف عن كثير من الغموض في مسائلها وقضاياها»[4].

وقد نتج عن هذا خصوصية أخرى مميزة لهذا العلم، وهي صعوبة

(1) انظر علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات: سعيد حسن البحيري، مكتبة لبنان والشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، ط1، 1997م، ص18-19.

(2) انظر علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء، القاهرة، ط1، 2000م، ص23/1.

(3) علم لغة النص: ص1.

(4) المرجع السابق: ص1-2.

الاتفاق على مفاهيمه وتصوراته ومناهجه، فصار الباحث يجد نفسه أمام كم هائل من المفاهيم والمصطلحات والتصورات النظرية التي يجهد نفسه لفهمها، فيعجز أحياناً ويوفق أحياناً أخرى، أو يبقى يراوح مكانه بين الشك واليقين، نظراً لكثرة منابع هذا العلم، وتعدد المشارب المعرفية للباحثين فيه، وعدم ارتباطه ببلد معين، أو مدرسة محددة، أو اتجاه بعينه[1].

ولهذا اتخذ البحث في لسانيات النص أشكالاً عدّة، تبعاً للأسس التي استند إليها علماء النص المختلفون، فمنهم من اعتمد على اللسانيات البنيوية بمختلف اتجاهاتها، ومنهم من اتخذ اللسانيات الاجتماعية منطلقاً له. فهو يجمع بين معارف شتى، وتخصصات متضافرة على دراسة النصوص.

أولاً: مفهوم النص:

1- مصطلح النص في المعجم العربي:

ثمة دلالاتٌ عدة للفظ (النص) في المعجم، أدناها إلى المجال الحسي: معنى **الرفع**. قال الأزهري (ت370هـ): «النصُّ: رفعُكَ الشيء»[2]. وجاء في أساس البلاغة: «الماشطة تَنُصُّ العروس فتقعدها على المِنَصّة... أي **ترفعها**. انتصَّ السَّنام: **ارتفع** وانتصب»[3].

---

(1) انظر المرجع السابق: ص1-2.

(2) تهذيب اللغة: الأزهري، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، مراجعة: علي محمد البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص116/12.

(3) أساس البلاغة: الزمخشري، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1923م، ص447/2.

وفي لسان العرب: «النَّصُّ: **رفعُكَ** الشيء... ونصَّت الظبيةُ جيدها: **رفعته**»[1].

ومنه مجازاً: رفعُ الحديث وإسناده إلى قائله[2]، «نصصتُ الحديثَ إلى فلان نصّاً: أي **رفعْتُه**... قال الشاعر:

ونُصَّ الحديثَ إلى أَهلهِ فإنَّ الوثيقةَ في نَصِّهِ[3]»[4]

ومن معنى الرفع الحسي يمكننا أن نتتبع تطوراً في الدلالة إلى دلالات أخرى، أهمها:

أ- الإظهار: جاء في اللسان: «وكلُّ ما **أُظهِر** فقد نُصّ... ووُضِع على المِنصّة: أي على غاية الفضيحة **والشهرة والظهور**، والمنصةُ: ما **تُظهَر** عليه العروس لتُرى... وكل شيءٍ **أظهرتَه** فقد نصصتَه»[5]. قال امرؤ القيس:

(1) لسان العرب: مادة (ن ص ص)، 97/7.

(2) انظر أساس البلاغة: 447/2.

(3) ينسب هذا البيت إلى طرفة بن العبد وهو في ديوانه: ص165. والديوان بشرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ودائرة الثقافة والفنون- البحرين، ط2، 2000م؛ وينسب البيت أيضاً إلى الزبير بن عبد المطلب. انظر جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1964م، ص98/1.

(4) كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ص86/7.

(5) لسان العرب: 97/7.

وجيدٍ كجيدِ الريم ليس بفاحشٍ   إذا هي نَصَّتْه ولا بمعطَّلِ[1]

ومعناه: إذا أظهرَتْه.

ويردُّ بعض الأصوليين معاني مادة (نصّ) إلى أصل دلالي، فيرى أن أصل (النصّ) في اللغة هُوَ «المبالغةُ في إظهار الشيء وإبانته. فمنه قولهم: نَصَصْت الحديثَ إلى فلان، بمعنى أني أظهرتُ أصله ومخرجَه. ومنه نصصتُ الدابة في السَّيْرِ إذا أظهرتُ أقصى ما عندها. قال الشاعر [يصف الناقة]:

وتقطعُ الخرقَ بِسَيرٍ نصِّ[2]

ومنه المنصة، وهو الفَرشُ الذي يُرفعُ ليقعد عليه العروس، ليكون ظاهراً للحاضرين»[3].

ب- **التعيين والتحديد**: جاء في كتاب العين: «نصُّ كل شيء: **منتهاه**»[4]، وفي اللسان: «والنصُّ: التوقيف، والنص: **التعيين** على شيءٍ ما... ونَصَّ الرجلَ نصّاً إذا سأَله عن شيءٍ حتى **يستقصي** ما عنده. ونصُّ

---

(1) البيت من معلقة امرئ القيس. وهو في ديوانه: ص16. والديوان من تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة.

(2) النصُّ هنا ضربٌ من السير سريع. والبيت في اللسان: مادة (ن ص ص) 98/7، وتاج العروس من جواهر القاموس: دار ليبيا، بنغازي، 1966م، مادة (ن ص ص)، 439/4. ولم أقف على قائله.

(3) الفصول في الأصول: أحمد بن علي الرازي الجَصّاص (ت370هـ)، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1985م، ص1/60-61.

(4) كتاب العين: 87/7.

كلِّ شيءٍ منتهاه»[1].

وعن هاتين الدلالتين تطورت دلالة الكلمة إلى معناها المولد، ليصبح لفظ (النص) دالاً على «صيغة الكلام الأصلية التي وردت كما هي من مؤلفها ومنشئها»[2].

ولا نجد في المعاجم القديمة المعنى الذي آلت إليه كلمة (النص)، على الرغم من شيوعه بين العلماء وغير العلماء، وانتقالِه -على سنن كلام العرب- إلى معناه الجديد المتطور عن دلالته المعجمية.

ومن ذلك ما يقوله القدامى في تواليفهم عند الاقتباس من تصانيف أخرى: (قال فلان ما نصُّه) و (انتهى بنصه) أي بصيغته الأصلية من دون تصرف، أو يقتبس المؤلف من غيره فينقله قائلاً: «ونصُّ فلان: (...) انتهى»، فيأتي بكلام الأصل بلفظه.

ونجد الإشارة إلى معنى النص المولَّد، عند الزركشي من الأصوليين، إذ يذكر -بعد أن يأتي بالمعنى اللغوي للنص- أن الكلمة تطلق في الاصطلاح على معان عدة: أحدها: «حكايةُ اللفظ على صورته»[3].

2- مصطلح النص في كتب أصول الفقه:

التراث اللغوي العربي القديم غني بالممارسة النصية تذوقاً وفهماً وتحليلاً وتفسيراً. وللعلماء العرب في هذا المجال إسهام علمي ناضج في

(1) لسان العرب: مادة (ن ص ص)، 97/7. وانظر تهذيب اللغة: 416/1.

(2) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1987م، ص926.

(3) البحر المحيط: 462/1.

التنظير والتطبيق النصي، يبرز ذلك في ميادين البلاغة والنقد الأدبي والتفسير، وأبرزها ميدان أصول الفقه، كما ستثبته لنا فصول البحث اللاحقة.

إلا أننا لسنا في هذا المقام لبيان الجهود النصية لدى علمائنا القدامى، وإنما ينحصر بحثنا في مصطلح (النص).

والذي يبدو أن علماء الأصول كانوا على وعي بمفهوم النص من خلال استخدامهم، وإن كنا لا نعثر على من تصدى لوضع تعريفٍ لمصطلح النص بمفهومه النصي المعاصر، ولا نقف في كتبهم على انشغال بتحديده، كما هي الحال في لسانيات النص، إذ إنّ وضع تعريف دقيق أو متفق عليه من أكثر الصعوبات التي تواجه علماء النص.

ومن خلال تتبعنا لمصطلح النص في كتب الأصول وجدناه تتقاسمه معان عدة:

أحدها: اصطلاح أصولي وضعه الإمام الشافعي في رسالته، وقصدَ به الكلام الواضح الدلالة الذي لا يحتاج إلى تأويل، لأن ظاهره يغني عن ذلك، وهو الذي أبانه الله لخلقه نصاً بيناً[1].

والثاني: فرع من الدلالة السابقة، إذ انقسم هذا المفهوم الذي وضعه الشافعي للنص بعد تطور علم الأصول، على قسمين: فإنّ ما لا يحتاج إلى التأويل: إما ألا يحتملَ التأويلَ إطلاقاً لا على القرب ولا على البعد، فمعناه ظاهر غاية الظهور، فهذا هو النص؛ وإما أن يتوجه إليه

(1) انظر الرسالة للشافعي: ص21، والمعتمد في أصول الفقه: أبو الحسين البصري المعتزلي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ص294/1؛ والبحر المحيط: 462/1-463.

احتمال التأويل احتمالاً مرجوحاً ويسمى الظاهر[1].

وكان الشافعي يسمي الظاهر نصاً، ثم يقسم النص إلى ما يقبل التأويل وإلى ما لا يقبله[2]. ولكن الاصطلاح استقر من بعده على التمييز بين الظاهر والنص. واختص النص بكل ما أفاد معنى على قطع، مع انحسام التأويل[3]. ولذلك يمتاز النص بأن دليله لفظه[4]. أي أن دلالة النص تثبت بمعنى الكلام لغةً لا اجتهاداً ولا استنباطاً، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23]، هذا قول معلوم بظاهره معلوم بمعناه، وهو الأذى. وهذا معنى يُفهم منه لغةً، حتى شارك فيه غيرُ الفقهاء أهلَ الرأي والاجتهاد، كمعنى الإيلام من الضرب ثم يتعدى حكمه إلى الضرب والشتم بذلك المعنى[5].

ثم اندرج مفهوم النص بمعناه الأخير ضمن تقسيمات الواضح الدلالة، إذ إن للدلالة عند الأصوليين تقسيمات عديدة، هي من أبدع ما أنتجه الدرس الدلالي العربي، وكان منها تقسيم الواضح الدلالة إلى

---

(1) انظر كشف الأسرار عن أصول البَزْدَوي: علاء الدين البخاري (ت730هـ)، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1995م، ص123/1؛ والبحر المحيط: 463/1-464.

(2) انظر المنخول من تعليقات الأصول: الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر بدمشق، ودار الفكر المعاصر ببيروت، ط3، 1998م، ص243/1؛ وكشف الأسرار: 123/1.

(3) انظر البرهان في أصول الفقه: 415/1.

(4) انظر البحر المحيط: 465/1.

(5) انظر كنز الوصول: علي بن محمد البَزْدَوي (ت482هـ)، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، ص11.

أقسام: الظاهر والنص والمفسر والمحكم[1].

والثالث: مجرّدُ لفظ الكتاب والسنة، فيقال: الدليل إما نصٌّ أو معقول. وهو اصطلاح الجدليين، يقولون: هذه المسألة يُتمسَّك فيها بالنص، وهذه بالمعنى والقياس[2].

ويذهب أبو الحسين البصري المعتزلي[3] (ت436هـ) إلى أن للنص شرطاً أساسياً وهو أن يكون كلاماً، وينقل عن قاضي القضاة عبد الجبار الأسدآبادي (ت415هـ) تحديده للنص بوصفه خطاباً، ويرى أن أدلة الأفعال وسائر الأدلة الأخرى غير الكلامية لا تسمى نصوصاً[4]. وهو تحديد مهم، إذ به يفصل النص عن سائر العلامات الأخرى غير اللسانية.

وقد تتبع الباحث بشير إبرير مفهوم النص في التراث اللساني العربي[5]، لا من خلال مصطلح النص، وإنما من خلال بعض المفاهيم الأخرى، كالجملة والخطاب والقول والنظم والتبليغ والبيان، التي رأى

---

(1) انظر كنز الوصول: 7/1 وما بعدها، وأصول السرخسي: شمس الأئمة السرخسي (ت483هـ)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م، ص163/1-164؛ والبرهان في أصول الفقه: 412/1، والإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن الآمدي، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1984م، ص171/4.

(2) انظر البحر المحيط: 462/1.

(3) هو محمد بن علي بن الطيب: من كبار الأصوليين، سكن بغداد ودرّس بها إلى وفاته. كان شيخاً للمعتزلة، ومن أذكياء زمانه. وأهم مصنفاته: (المعتمد)، و(شرح العمد للقاضي عبد الجبار) وكلاهما في الأصول. انظر مرآة الجنان: 57/3، والأعلام: 275/6.

(4) انظر المعتمد في أصول الفقه: 294/1-295.

(5) في مقال له بعنوان: النص في التراث اللساني العربي، مجلة جامعة دمشق، مجلد 23، العدد الأول، 2007م.

الباحث أن النحاة العرب والبلاغيين لم يستعملوا مصطلح (نص)، لأن مفهومه كان مشغولاً بواحد من هذه المصطلحات التي تم ذكرها. ومن خلال استنطاق نصوص بعض أعلامه المشهورين وهم: سيبويه والشافعي والجاحظ والجرجاني خلصَ الباحث إلى أن القدامى وإن لم يخصوا كلمة (نص) صراحةً كمصطلح للمفهوم الموجود لدينا الآن، فإّنه- فيما يرى بشير إبرير- «قد كان قائمًا في صدورهم متصوَّراً في أذهانهم مختلجًا في نفوسهم، متصلاً بخواطرهم، حادثًا به فكرهم، موجودًا فيهم بالقوة، وحاولوا إخراجه إلى الفعل والممارسة لما رأوا حاجة ثقافتهم إلى التأصيل والتوثيق والانفتاح على الثقافات الأخرى وتبادل الأخذ والعطاء»[1].

3- مصطلح النص (text) في لسانيات النص:

أول ما نلاحظه في هذا الباب هو التعدد الواسع لتعريفات مصطلح النص، وبأنه لا يوجد تعريف معترَفٌ به بشكل مطلق من قِبل عدد مقبول من الباحثين في لسانيات النص[2]. إن تحديد مفهوم للنص جامعٍ مانع يستوعب سماته، من أكثر المشكلات وضوحاً في لسانيات النص[3]. ويَجمع سعيد البحيري أكثر من أربعةَ عشر مفهوماً للنص ثم يقول: «لا توجد مصاعب تواجه علماً من العلوم، مثلما هي الحال بالنسبة إلى علم لغة النص، حيث إنه حتى الآن، وبعد مرور ما يربو على ثلاثة عقود على نشأته الفعلية، لم يتحدد بدرجة كافية، بل إنه مسمى لاتجاهات وتصورات

(1) النص في التراث اللساني العربي: ص117-118.

(2) انظر علم لغة النص: ص101.

(3) انظر المرجع السابق: ص2.

غاية في التباين وفروعٍ علمية غاية في الاختلاف»[1].

وسنعرض فيما يلي أهم التعريفات التي اقترحها علماء النص، متجاوزين تعريفات كثيرة، لا تتسم بالدقة، ولا تتمتع بشروط التعريف:

عرّفه (برينكر H. Brinker) بأنه «تتابعٌ متماسك من علامات لغوية أو مركبات من علامات لغوية لا تدخل تحت أية وحدة لغوية أخرى أشمل» وهو بهذا التعريف يخالف التحديد الشهير في اللسانيات الذي وضعه (بلومفيلد L. Bloomfield) للجملة بأنها أكبر وحدة في التحليل والوصف[2].

- يرى هاليداي ورقية حسن أن مصطلح النص يستخدم في اللسانيات ليشير إلى أي فقرة passage منطوقة أو مكتوبة مهما كان حجمها تشكل كلاً متحداً[3].

نلاحظ في التعريفين السابقين إبراز خصيصة تماسك النص، وهذا في معظم تعريفات النص، فهو عند (هارفج R. Harwig): ترابط مستمر للوحدات النحوية التي تظهر الترابط النحوي في النص[4]. و(جون لاينز J. Lyons) يقرر أن النص في مجمله عليه أن يتسم بسمات التماسك

(1) المرجع السابق: ص115.

(2) علم لغة النص: ص109.

(3) انظر البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية: جميل عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1998م، ص71. وعلم اللغة النصي: 1/29-30، نقلاً عن كتاب هاليداي ورقية حسن: Cohesion in English.

(4) انظر علم لغة النص، ص108.

والترابط، أي التماسك بقسميه: الشكلي والدلالي[1]. فالنصيون متفقون على اشتراط التماسك لتحقق نصية النص.

ويعرِّف فان ديك النص بأنه متتالية من الأقوال –مكتوبة أو ملفوظة– تسهم في نوع من الاستمرارية الزمنية، وتمتلك نوعاً من الوحدة، وتؤدي وظيفة محددة باعتبارها نتاج متكلم أو كاتب أو نتاج عدّة من المتكلمين[2].

ويشير هاليداي ورقية حسن إلى أنه: «إذا كانت الجملة وحدة نحوية، فإن النص ليس وحدة نحوية أوسع، أو مجرد مجموع جمل أو جملة كبرى، وإنما هو وحدة من نوع مختلف، وحدة دلالية semantic unit، الوحدة التي لها معنى meaning في سياق context»[3].

وهنا نجد إضافة إلى التحديد السابق هي ارتباط النص بالسياق. وذكرا في كتاب آخر عن النص: «والنص أساساً وحدة دلالية... والنص إنتاج وعمليات... والنص تبادُل المعنى بين المشاركين في الحديث مثل الحوار...»[4].

- عرّف دي بوغراند ودريسلر W. Dressler النص بأنه: حدث تواصلي تتحقق نصيته إذا اجتمعت له سبعة معايير، وهي السبك

(1) اللغة والمعنى والسياق: جون لاينز، ترجمة: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987م، ص219.

(2) النص بنياته ووظائفه: فان ديك، ترجمة: محمد العمري، ضمن كتاب: في نظرية الأدب، مقالات ودراسات، سلسلة كتاب الرياض، الرياض، ط1، 1997م، ص61–62.

(3) البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصيّة: ص68.

(4) علم اللغة النصي: 30/1، نقلاً عن كتابهما: Language, Context and Text.

(التماسك الشكلي)، والحبك (التماسك الدلالي)، والقصد، والمقبولية (وتتعلق بموقف المتلقي الذي يقر بأن المنطوقات اللغوية تكون نصاً متماسكاً مقبولاً لديه)، والإخبارية (وتتعلق بتحديد جدة النص أي توقع المعلومات الواردة أو عدمه)، والمقامية (مناسبة النص للمقام)، والتناص[1]. وكأن بوغراند ودريسلر أراداه تعريفاً شاملاً لا يلغي أحد أطراف النص، فهو يجمع المرسل والمتلقي والسياق وأدوات التماسك. ويبدو أن هذا التعريف يلقى قبولاً لدى الباحثين في لسانيات النص.

ويرى الأزهر الزناد أن النص «نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض. وهذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة والمتباعدة في كلٍ واحد»[2]. وهذا التعريف يركز على تماسك النص الذي هو أساس النصية.

وفي ظني أن النص إنما تتحقق نصيته بركنين رئيسين هما: التماسك والاكتمال.

أما التماسك فيتفرع إلى فرعين هما: التماسك النحوي والتماسك الدلالي، وهما الشرطان الأوّلان اللذان نصَّ عليهما بوغراند ودريسلر. فالنص أولاً وقبل كل شيء: كلام مفيد فهو متماسكٌ نحواً، وليس لغواً، ولا يُبنى من ألفاظ ليس بينها رابط، بل هو نظم متوخىً فيه معاني النحو.

---

(1) انظر نظرية النقد الأدبي الحديث: يوسف نور عوض، دار الأمين، القاهرة، ط1، 1994م، ص84؛ وعلم اللغة النصي: 108/1، وعلم لغة النص: ص145-146، ونحو أجرومية للنص الشعري- دراسة في قصيدة جاهلية: سعد مصلوح، مجلة فصول، القاهرة، مجلد10، عدد 1 و 2، تموز وآب، 1991م، ص154.

(2) نسيج النص: الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1993م، ص12.

ثم إن النص يحتاج، بعد تحقق التماسك النحوي، إلى التماسك الدلالي، وسيُناقَش مطوّلاً في موضعه، إذ إن النص ليس مجموعة من الجمل أو المقاطع، بل ينظر إليه، مهما صغر حجمه أو طال، على أنه وحدة كلية مترابطة الأجزاء.

وأما الاكتمال فهو اكتمال في لفظ النص واكتمال في دلالته. ويتوضح لنا ذلك من خلال المسألتين الآتيتين:

أ - مسألة حجم النص:

لم يعد مهماً -على ضوء الشرط السابق وهو الاكتمال في النص- طول النص أو قصره، وإنما المهم اكتمال دلالته. وبهذا يختلف عن الجملة، فإن نصاً ما -وإن كان جملةً واحدةً قصيرة- هو مكتملٌ ومنتهٍ، بينما الجملة أو المجموعة من الجمل تظل -وإن أدَّت دورها وأفادت معنى- جزءاً وفرعاً من أصلها ومفتقرة إليه، ولها داخلَ النص وجود مختلف.

يعلن فان ديك رفضه لفكرة تقييد النص بطول معين قائلاً: لن نحترم هذا التقييد، فيمكن أن يتركب النص من جملة واحدة، أو حتى من كلمة واحدة، كما في حالة الأمر «تعال» مثلاً... وليس من العسير أن نلاحظ بشكل عام أن حكاية أو رواية تكون نصاً واحداً[1].

ويذكر هاليداي ورقية حسن تحت عنوان (طول النص) -وهو ما أكده علماء آخرون غيرهما-: «النص يمكن أن يكون له أي طول، لأنه ليس سلسلة قياسية من الوحدات النحوية، وليس محتوياً على جمل،

(1) النص بنياته ووظائفه: ص61–62.

إنه لا يرتبط بالجملة إلا بوصفه محدد القانون... فلا يوجد تحديد فوقي لطول النص»[1]. ولذلك يمكن أن يكون النص -كما يقول هاليداي ورقية حسن- «نثراً أو شعراً، حواراً أو مونولوجاً، يمكن أن يكون أي شيء من مثَلٍ واحد حتى مسرحية بأكملها، من نداء استغاثة حتى مجموع المناقشة الحاصلة طوال يوم، في لقاء هيئة»[2]. وكان اللغوي (هيلمسليف L. Hjelmslev) يقول: «إن أبعاد العلامة لا تمثل منظوراً مناسباً لتحديدها»[3]. ولذلك علينا أن نضحي بفكرة الطول في سبيل الوصول إلى النص المستدير المكتمل الذي يحقق مقصدية قائله في عملية التواصل اللغوية[4].

ويقول السيميائي الروسي (لوتمان J. Lotman) في إطار حديثه عن خاصية التميز أو التحدد demarcation، التي تعد في رأيه إحدى ثلاث خصائص رئيسة للنصية: «إن النص ينطوي على معنى نصي لا يقبل التجزئة، ومن هذه الناحية يمكن اعتباره وحدة إشارية متكاملة. فكون النص قصة أو رواية أو وثيقة أو صلاة يعني أنه يضطلع بوظيفة ثقافية

(1) علم اللغة النصي: 31/1، نقلاً عن: Cohesion in English لهاليداي ورقية حسن. وانظر العلاماتية وعلم النص: (مجموعة مقالات أجنبية) إعداد وترجمة: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، ص109-110.

(2) لسانيات النص- مدخل إلى انسجام الخطاب: محمد خطّابي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1991م، ص13، نقلاً عن: Cohesion in English. وانظر البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصيّة: ص69.

(3) بلاغة الخطاب وعلم النص: صلاح فضل، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 164، 1992م، ص232.

(4) انظر المرجع السابق: ص232، نقلاً عن بعض اللغويين الإسبان: Lozono – Grisixa.

ما، وأنه يوصّل معنى متكاملاً»[1].

ووفق مبدأ التحدد السابق لدى لوتمان، النص هو تلك الوحدة الكبرى التي ترتسم حدودها عن طريق تعيين الفواصل والقواطع الملموسة لاتصاله[2]، والتي تشتمل أيضاً على معنى تام لا يقبل التجزئة، ويؤدي وظيفة ثقافية ما.

فالنص إذن قد يكون كلمة، وقد يكون جملة واحدة، كالحديث الشريف: (لا ضررَ ولا ضرار)؛ وقد يكون مؤلَّفاً كبيراً، ولا تأثير لطوله أو حجمه في تحديده، إنما يُخلق باكتماله. ولذلك يختار صلاح فضل تعريفاً للنص، ناقلاً عن بعض اللغويين الإسبان Lozono – Grisixa، بأنه: «القول اللغوي المكتفي بذاته والمكتمل في دلالته»[3]. بعبارةٍ أخرى: النص هو الكلام المكتمل لفظاً ودلالة. وهذا التعريف يجمع ركني التماسك: النحوي والدلالي، والاكتمال.

ويطلق على النص مصطلح «المنغلق على ذاته» أي المكتفي بذاته[4] كما في التعريف الآنف الذكر، وكما في تعريف تودوروف Todorov للنص إذ يقول: «يمكن للنص أن يكون جملة، كما يمكنه أن يكون كتاباً تاماً، وهو يعرَّف باستقلاله وانغلاقه»[5]. وتستخدم فكرة انغلاق النص على نفسه لتحديد اكتماله واستقلاله واكتفائه بذاته، ولا

---

(1) التناص وإشاريات العمل الأدبي: صبري حافظ، مجلة ألف، عدد4، القاهرة، الجامعة الأمريكية، ربيع 1984م، ص20-21.

(2) علم لغة النص: ص104.

(3) بلاغة الخطاب وعلم النص: ص232.

(4) انظر علم لغة النص: ص104.

(5) مقالات في الأسلوبية: منذر عياشي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1990م، ص128.

يُقصد بها عدم قبوله لتعدد التأويل[1].

والذي نفهمه من (انغلاق النص على ذاته) هو تحدُّدُه المادي ببداية واضحة ونهاية واضحة أيضاً، يتوزع الفضاء النصي بينهما إلى أجزاء أو وحدات نصية قابلة للتجزئة أيضاً، ابتداءً بالفقرات، وانتهاءً بالجملة، أصغر وحدة نصية في اللغة العربية. فهو انغلاق شكلي يقف على سطح النص وبنيته الظاهرة.

ولا تُعارض مسألة انغلاق النص بنيتَه الدلالية وما توصف به من أنها منفتحة على نصوص متعددة سابقة عليها. فالبنية الدلالية للنص ينعتها النصيون بأنها إنتاجية، أي ناتجة عن تفاعل القارئ مع النص الذي يواجهه، وما تتيحه كتابة النصوص من فرصة واسعة لانطلاق نشاط القراءة، ودخول القارئ بوصفه عنصراً فعّالاً في تحقيق إمكانات النص، وتجسيد دلالاته، واستكشاف رموزه وإشاراته. كما توصف بأنها منفتحة على نصوص كثيرة سابقة عليها، عبر ما يسمى بالتناص أو التفاعل النصي، الذي يراه دي بوغراند أهم عناصر تكوين النص، ذلك أن النصوص «إنما تكتب، بحسب رأيه، في إطار خبرة سابقة»[2].

وبناءً على ما سبق، فإن أدنى وحدة نصية في اللغة العربية هي الجملة، لأن الوحدة الدلالية التي تقدم معنى مفيداً صالحاً للتداول في اللغة العربية لا تقل عن الجملة، حتى وإن تبدت على هيئة كلمة، فإن المتلقي يقوم بإكمالها من عنده لتصير جملة. وقد يطول النص فيصل إلى كتاب كامل، يحتوي على معنى تام، ويعبر عن مقصدية مؤلفه.

---

(1) انظر بلاغة الخطاب وعلم النص: ص232.

(2) نظرية النقد الأدبي الحديث: ص102.

وأوضحُ مثال له الأعمال الأدبية الطويلة، كما هي الحال في الرواية والمسرحية.

ب - الخاصية البنيوية للنص:

يرتبط بوجود الحدود الواضحة المسيّجة للنص فضلاً عن تماسكه الدلالي، بروزُ بنيته، التي تشير إلى وحدته، وإلى وجود نظام من العلاقات يحكم تتابع عناصره وترابط مكوناته الرئيسة. يقول لوتمان في إطار حديثه عن الخاصية البنيوية للنص، وهي إحدى الخصائص الثلاث الرئيسة للنص المشار إليها آنفاً: «إنَّ النص لا يمثل مجرد متوالية (Sequence) من مجموعة علامات تقع بين حدّين فاصلين. فالتنظيم الداخلي الذي يحيله إلى مستوى متراكب أفقياً في كلٍّ بنيوي موحد، لازم للنص، فبروز البنية شرط أساسي لتكوين النص»[1].

ولذلك توصف قطعة ما من اللغة بالنصية، عندما تتجلى خلالها بنية كبرى ذات وحدة كلية شاملة، «فإن متتاليات الجمل التي تمتلك أبنية كبرى وحدها هي التي تسمى من الوجهة النظرية نصوصاً»[2].

ثانياً: معايير النصية:

إن أهم المفاهيم التي جاء بها دي بوغراند وزميله دريسلر هو مفهوم النصية أو النصانية textuality؛ فقد رأيا أن محاولات هاريس

(1) بلاغة الخطاب وعلم النص: ص234. وانظر التناص وإشاريات العمل الأدبي: ص21، وعلم لغة النص: ص117.

(2) بلاغة الخطاب وعلم النص: ص255. وسيمر بنا تفصيل للمراد بالبنى الكبرى، في الفصل الثالث المخصص لها.

والتحويليين في إيجاد قواعد لإنشاء النصوص آلت جميعها إلى الإخفاق، لأنها لم تستطع أن تتخذ موقفاً واضحاً من النصوص غير النحوية، ومن اختلاف الأساليب في داخل النصوص. لذلك اجتهدا في وضع معايير تصلح أساساً للنصية، فاقترحا سبعة معايير تمثل مؤشرات مهمة في تكوين النصوص، ولا يعني ذلك أنها تأخذ صفة القوانين الصارمة[1]. وهذه المعايير هي[2]:

1– السبك أو التماسك الشكلي cohesion: يتعلق ببنية النص الظاهرة. ويقوم على الوسائل النحوية التي تصنع الترابط النحوي للجمل والعبارات، من بين هذه الوسائل: الإحالة والحذف والتكرار وأدوات الربط.

2- الحبك أو التماسك الدلالي coherence: الوسيلة التي يحصل بها ترابط النص لا في بنيته الظاهرة، بل في أفكاره ومضموناته.

3- القصد Intentionality: وهو يتضمن موقف منتج النص، لإنتاج نص متماسك. والنص من خلال هذا المعيار ليس بنية عشوائية، وإنما هو عمل متناسق ومترابط له قصد يودّ بلوغه وتحقيقه.

4- المقامية Situationality: وتعني ارتباط النص بسياق ثقافي واجتماعي معين. ويقوم هذا المعيار على المنظور التواصلي للنص،

(1) انظر من لسانيات الجملة إلى علم النص: ص26

(2) انظر بخصوص هذه المعايير: من لسانيات الجملة إلى علم النص: ص26-27، ونظرية النقد الأدبي الحديث: ص101 وما بعدها، والنص والخطاب والإجراء: دي بوغراند، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب القاهرة، ط1، 1998م، ص102 وما بعدها؛ ونحو أجرومية للنص الشعري: ص154.

ويفترض وجود مرسل ومتلق.

5- التناص Intertextuality: ويعدّه دي بوغراند ودريسلر أهم معايير تحقق النصانية، لأنهما يذهبان إلى أن النصوص تكتب في إطار خبرة سابقة. ويقصد بالتناصّ العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى سابقة عليه كوّنت خبرةً أسهمت في نشوئه.

6- الإخبارية Informativity: ولا شك أن كلّ نص يقدِّم مقداراً من المعلومات الإخبارية. وهذا المقدار هو الذي يوجه اهتمام المخاطَب. وقد يُرفض النص إذا كان نصيبه من هذا المعيار منخفضاً إلى حد معين.

7- القبول أو المقبولية Acceptability: ويتعلق بمتلقي النص. ويقصد به مدى استجابة المتلقي وقبوله للنص.

ولا يقصد بوغراند ودريسلر من هذه المعايير السبعة أن تتحقق جميعها في كل نص ضرورةً، فقد تنبني نصوصٌ ببعضها، وإنما يتحقق باجتماعها الاكتمال النصي[1].

ويمكن تصنيف هذه المعايير إلى:

1- ما يتصل بالنص في ذاته وهما معياران: السبك والحبك.

2- ما يتصل بمستعملي النص سواء أكان المستعمل منتجاً أم متلقياً، وذلك يتمثل في معياري: القصد والقبول.

3- ما يتصل بالسياق المادي والثقافي المحيط بالنص، ويتمثل في

(1) انظر علم لغة النص: ص146.

معايير: الإخبارية والمقامية والتناص[1].

وبناء على ما سبق ذكره لا يمكن أن يتحدد النص من خلال خواصّه التركيبية فقط، ولكن من خلال وجوده في وضعية اتصالية معينة.

ولا شك أن إعمال تلك المعايير السبعة في تحديد ما به يكون النص نصاً، إنما يعدّل من التقابل بين مفهومي الجملة والنص، إذ لم يعد التمييز بينهما منحصراً في الكم أو البنية النحوية، وإنما في توافر هذه المعايير السبعة.

وعلى الرغم من أهمية هذه العناصر، يرى دي بوغراند ودريسلر أن طريقة تصميم النص إنما تعتمد على ظروف الواقع. وبذلك فقد حاولا الإحاطة بالنص وبمستعمليه وبالسياق الاجتماعي والثقافي الذي أنتج فيه النص. وعلى هذا فإن لسانيات النص تعمل على إيجاد نوع من التوازن بين العناصر النحوية في اللغة والعناصر غير النحوية التي لها يدٌ بإنتاج النصوص من حيث هي وحدات تواصلية، وهذا ما كان مبعَداً من الدراسة في لسانيات الجملة[2].

ونود الوقوف يسيراً عند عنصر التناص، وهو مما أفرزه علم النص مصطلحاً ومفهوماً. فهو مصطلح حديث النشأة نسبياً، يعود فضل ابتكاره إلى جوليا كريستيفا التي تصفه بأنه «نصوص تتم صناعتها عبر امتصاص، وفي الوقت نفسه، عبر هدم النصوص الأخرى للفضاء

(1) انظر نحو أجرومية للنص الشعري: ص ونحو النص- اتجاه جديد في الدرس النحوي: أحمد عفيفي، مكتبة زهراء الشرق، جامعة القاهرة، 2001م، ص

(2) انظر من لسانيات الجملة إلى علم النص: ص27.

المتداخل نصياً»[1]، ويعرّفه محمد مفتاح بأنه «تعالق[2] نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة»[3].

لكن ما أثار انتباهنا هو أن الكثير من دارسي النص يعدّون التناص ركناً في تحقّق النص، أو شرطاً من شروط نصية النص.

فبوغراند ودريسلر يريان في التناص أهم معايير تحقّق النصية، وجوليا كريستيفا تعرّف النص بأنه «جهاز عبرلساني paralinguistic يعيد توزيع نظام اللسان "Langue" بالربط بين كلام "parole" تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه»[4]. أي مع مجموعة نصوص سابقة ولاحقة. وتصف كريستيفا النص أيضاً بأنه «عبارة عن لوحة فسيفسائية من الاقتباسات. وكلُّ نصٍّ هو تشرُّب وتحويلٌ لنصوص أخرى»[5]، بل إن منهم من يعرّف النص بأنه «مبني على طبقات، وتتكون طبيعته التركيبية من النصوص المتزامنة له والسابقة عليه»[6]. وعلى هذا النحو أيضاً نجد

---

(1) علم النص: جوليا كريستيفا، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 1997م، ص78.

(2) أي الدخول في علاقة. انظر اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي: أحمد قدّور، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001م، ص123.

(3) تحليل الخطاب الشعري – استراتيجية التناص: محمد مفتاح، دار التنوير، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1985م، ص121.

(4) علم النص: كريستيفا، ص28.

(5) الخطيئة والتكفير- من البنيوية إلى التشريحية: عبد الله محمد الغذامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1998م، ص326.

(6) نظرية التناصية: دو بيازي، ترجمة: الرجوني عبد الرحيم، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، مجلد 1، عدد 21، 1999م، ص310.

الدارسين العرب الذين نقلوا مبحث التناص إلى العربية، فليس النص عند بعضهم «إلا توالدٌ لنصوص سبقته»[1]. ويشير محمد مفتاح إلى أن التناص «شيء لا مناص منه[!] لأنه لا فكاك للإنسان من شروطه الزمانية والمكانية ومحتوياتهما، ومن تاريخه الشخصي، أي من ذاكرته. فأساس إنتاج أي نصٍّ هو معرفة صاحبه للعالم»[2].

غير أني لا أرى لعنصر التناص ارتباطاً بتحديد النص أو تحقق نصيته، فهو أولاً مقصور على النصوص الأدبية، وثانياً: ليس كل نص أدبي يقوم على التناص. وإنما التناص يدخل ضمن ما يشتمل عليه النص من الغنى بمضمونه، في معانيه أو جمالياته. والكشف عنه شكل من أشكال قراءة النص، قد يختاره محلل النص وقد يعرض عنه. وقد لا يتمكن قارئ من الوقوف على شيء من التناص في نص ما. وإلا فأيّ تناص يمكن أن يلمحه دارس في سورة الكوثر، على سبيل المثال، وهي نص متماسك ومكتمل؟ فالتناص إذن يدخل في جوانب تحليل النص ليبرز ما فيه من غنى في مضامينه وجمالياته، أي أنه مرتبط بالقارئ أساساً، ولذلك قد يتفاوت بين قارئ وآخر، كلٌّ بحسب خبرته ومخزونه الثقافي.

ثالثاً: مصطلح لسانيات النص Text Linguistics:

تتسم مفاهيم لسانيات النص بتشعبها إلى حد بعيد، وليس هناك

---

(1) قضايا قراءة النص الشعري الحديث من خلال ممارسته عند النقاد العرب: توفيق الزيدي، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، العدد 189، كانون الثاني، 1987م، ص17.

(2) تحليل الخطاب الشعري– استراتيجية التناص: ص123.

سوى قدر ضئيل من الاتفاق حول مفاهيمها وتصوراتها ومناهجها[1]، وإذا كان جمهور النصيين يقرُّ بصعوبة الدرس النصي، إذ ليس ثمة استقرارٌ بعدُ حول مفاهيمه أو تصوراته تماماً[2]، فإن تعريفات لسانيات النص رغم ذلك متقاربة، ولا يوجد خلاف في تعريفه كما في الخلاف في تعريف النص.

ففي قاموس اللسانيات التطبيقية: «هو فرع من فروع علم اللغة يدرس النصوص المنطوقة والمكتوبة... وهذه الدراسة تؤكد الطريقة التي تنتظم بها أجزاء النص، وترتبط فيما بينها لتخبر عن الكل المفيد»[3]. وعرفه (ديفيد كريستال D. Crystal) بأنه «الدراسة اللغوية لبنية النصوص»[4].

وذكر E. Nils أن لسانيات النص يُقصد به عادة دراسةُ الأدوات اللغوية التي تخلق التماسك النصي بنوعيه الشكلي والدلالي، مع تأكيده أهمية السياق[5].

وهو أخيراً -فيما نرى-: فرع جديد من فروع اللسانيات، تكوَّنَ بالتدريج في السبعينيات من القرن العشرين، هدفه دراسةُ النص باعتباره الوحدة اللغوية الكبرى وذلك بدراسة جوانب عدة، على رأسها: التماسك وأشكاله، والبنى النصية، والبحث في محتواه التواصلي

(1) انظر علم لغة النص: ص2.

(2) انظر المرجع السابق: المقدمة ص أ- ب.

(3) علم اللغة النصي: 35/1، نقلاً عن: Jack Richards: Longman Dictionary of Applied Linguistics.

(4) انظر المرجع السابق: 35/1.

(5) المرجع السابق: 35/1.

الواسع: مرسله ومتلقيه وسياقه.

إن لسانيات النص حقلٌ معرفي جديد، غني، متداخل الاختصاصات، يستثمر جميع النظريات اللسانية السابقة عليه، ويمثل محور ارتكاز عدة علوم، ويتأثر من دون شك بوجهات النظر والمناهج والمقولات التي تقوم عليها هذه العلوم.

مصطلحا نَحْو النص وعلم النص:

(نحو النص) مصطلح يقابل في الإنكليزية مصطلح Text Grammar. ولم يتبين لي فرقٌ في المفهوم بينه وبين مصطلح لسانيات النص (Text Linguistics). وكذلك (علم النص) المصطلح الذي يقابل في الإنكليزية Textology، وهو مصطلح استخدمه هارفج للدلالة على هذا الاتجاه الجديد في بحث النص.

وفي الكتب العربية نقف على ترجمات عدة تعبر جميعها عن (لسانيات النص)، كما هو الحال في معظم مصطلحات العلوم الوافدة. ومن هذه الاستعمالات: (لسانيات النص) استعمله محمد خطابي وتمام حسان، واستعمل آخرون مثل أحمد عفيفي (نحو النص)، واستعمل إبراهيم خليل (نظرية النص) واختار صلاح فضل وجميل عبد المجيد (علم النص)، وسعيد حسن بحيري وإلهام أبو غزالة وعلي خليل محمد (علم لغة النص)، أما صبحي إبراهيم الفقي وفالح بن شبيب العجمي فقد استعملا مصطلح (علم اللغة النصي).

وقد آثرنا مصطلح لسانيات النص، لأنه من جهةٍ أكثرُ شيوعاً، ومن جهة ثانية أدلّ على مفهوم المصطلح من غيره. فهو فرع من فروع اللسانيات، لا من النحو. ثم إن كلمة (علم اللغة) في المصطلحين

الأخيرين هي بديل عن كلمة (لسانيات)! وهذا مما يدعو للعجب والأسف معاً، فعلى الرغم من مرور كل هذه السنين على غلبة مصطلح (اللسانيات) وشيوعه واستقراره في الكتب العربية، بعد مرحلة طويلة من الاختلاف، وتوصيات أهل الاختصاص التي زكّت هذا المصطلح ودعت إلى استعماله على النطاق العربي كله[1].

يظهر في البحوث الجديدة مَن يُعرض عن المصطلح الشائع المستقر، ليستخدم مصطلحاً آخر كمصطلح علم اللغة.

رابعاً: من لسانيات الجملة إلى لسانيات النص:

تأسست الدراسات اللسانية على مفهوم الجملة. ويعدّها اللساني الشهير بلومفيلد الحد الأقصى الذي ينطلق منه اللسانيون، ويقول: «الجملة هي أكبر وحدة قابلة للوصف النحوي»[2]. هذا يعني أن كل بنية نحوية هي قياس، وأن دراسة اللغة تتمثل في إظهار مجموعة العناصر المكونة لتلك البنية التي يتعاطاها أفراد المجموعة اللسانية، مما يؤلف قياسات تلك اللغة المستعملة. أي أن النحو علم تصنيفي، هدفه ضبط الصيغ الأساسية في اللغة بحسب تواترها[3].

وكان دي سوسير De. Saussure قد رأى في اللغة نظاماً من الرموز، وأن الوحدات اللغوية تتحدد بالنظر إلى علاقاتها بغيرها من

(1) انظر اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي: ص13-14.

(2) بحوث ألسنية عربية: ميشال زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، ص51.

(3) انظر اللسانيات وأسسها المعرفية: عبد السلام المسدي، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1986م، ص144.

الوحدات الأخرى. أي أن الوحدة اللغوية لا تتحدد بناء على جوهرها، بل على الوظيفة التي تؤديها داخل النظام[1].

لقد أقصى سوسير الكلام من دائرة اهتمام اللسانيين، وأخرجه من منهج دراسته، وركز بذلك على اللسان من جهة الوضع لا من جهة الاستعمال.

وإذا كانت مفاهيم دي سوسير ضرورية جداً من الناحية المنهجية لتشخيص الوحدات اللغوية ووصفها وتحديدها وتصنيفها وبيان طريقة اندراجها في نظامها، فإن الباحث لا يمكن أن يتعدى بها هذا المستوى من الدراسة إلى تعليل تركيباتها في سياق النص[2]. فكما يقول عبد الرحمن الحاج صالح: «لم يلتفت سوسير ولا البنويون الذين جاؤوا بعده إلى هذا المظهر الهام. والذي منعهم من ذلك هو اعتقادهم بأن كل ما خرج عن بنية الألفاظ المفردة ونظامها فهو راجع إلى الفرد: فالجملة مثلاً بما أنها تركيب لوحدات اللغة يقوم به الفرد فليست عندهم (لسانية) أي وصفية، بل (كلامية) أي من جنس الأفعال الفردية لا من جنس المقدرات اللغوية»[3].

عندما نقول: إن الجملة هي أكبر وحدة قابلة للوصف النحوي، فمعنى ذلك أنها تتضمن وحدات أخرى أصغر منها، تدخل أيضاً ضمن الوصف النحوي، مثل: الكلمات والحروف. وإن النظرية اللسانية تقوم

---

(1) انظر علم لغة النص: ص22.

(2) من لسانيات الجملة إلى علم النص: ص13.

(3) انظر مدخل إلى علم اللسان الحديث: عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة اللسانيات، مجلد 2، العدد 1، ص53، هامش: 104.

بتحليل اللغة باعتبارها مجموعةً من الجمل، كلٌّ جملة تشتمل على شكل صوتي وتفسير دلالي. وقواعد اللغة هي التي تفصل التوافق بين الصوت والدلالة في الجملة، ولذلك تسمى بقواعد الجملة، باعتبارها الوحدة الأساسية في التحليل اللساني[1]، التي توقفت عندها اللسانيات البنيوية ولم تتجاوزها إلى وحدات لغوية أكثر منها، ولذلك نُعتت بلسانيات الجملة، أو بنحو الجملة[2].ونتيجة لما سبق قام مفهوم (لسانيات النص) في مقابل مصطلح (نحو الجملة)، وذلك لعدة أمور تتمثل في:

1- الجملة ليست كافية لكل مسائل الوصف اللغوي، فالحكم بقبول جملة ما دلالياً لا يمكن أن ينفصل عن السابقة عليها، من دون الوقوف عليها وحدها.

2- أهمل مصطلح نحو الجملة السياقَ الاجتماعي على أهميته الكبرى في الدراسة اللغوية. فاللغة عبارة عن وسيلة اتصال بين أفراد المجتمع بهدف التوصل إلى غايات مقصودة[3]. كما أن السياق من أهم عوامل الاتصال وأداء المعنى.

وفي ذلك الإطار يقول سعد مصلوح: «إن الفهم الحق للظاهرة اللسانية يوجب دراسة اللغة دراسة نصية، وليس باجتزاء البحث عن نماذجها، وتهميش دراسة المعنى كما ظهر في اللسانيات البلومفيلدية أول

---

(1) انظر بحوث ألسنية عربية: ص51.

(2) انظر من لسانيات الجملة إلى علم النص: ص14.

(3) انظر الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة: يحيى أحمد، عالم الفكر، الكويت، مجلد20، عدد3، ديسمبر 1989م، ص71.

أمرها. ومن ثم كان التمرد على نحو الجملة والاتجاه إلى نحو النص أمراً متوقعاً، واتجاهاً أكثر اتساقاً مع الطبيعة العلمية للدرس اللساني الحديث»[1]. وقد زاد من الإحساس بالحاجة إلى ذلك الانتقال، الاتصالُ الوثيق بين علوم النحو والبلاغة والنقد وعلم الشعر[2].

غير أن نحو الجملة شكّل جزءاً لا بأس به -كما يقول فان ديك- من نحو النص[3]. أي أن التراث النحوي السابق كان الأساسَ الفعلي الذي بنيت عليه الاتجاهات النصية، بكل ما تتسم به من تشعب في أفكارها وتصوراتها، وقدّمت دراسات خاصة بأجزاء الجملة ومتواليات الجمل، ولم تخرج عن الظواهر التي يختص بها نحو الجملة.

ونظراً لقصور نحو الجملة عن تفسير بعض الظواهر لجأ اللسانيون إلى الإشارة إلى وحدة أكبر من الجملة يمكن أن تكون وحدة النص. غير أن الدرس النصي يراعي في وصفه وتحليلاته عناصر أخرى لم توضع في الاعتبار من قبل، ويلجأ في تفسيراته إلى قواعد دلالية ومنطقية إلى جوار القواعد التركيبية، ويحاول أن يقدِّم صياغات كلية دقيقة للأبنية النصية وقواعد ترابطها.

لقد عني الدرس اللساني النصي، في دراسته للنص، بظواهر تركيبية نصية مختلفة، كعلاقات التماسك النحوي النصي، والتراكيب المحورية والتراكيب المجتزأة، وحالات الحذف، والجمل المفسرة،

(1) مشكل العلاقة بين البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية: سعد مصلوح، (ضمن كتاب: قراءة جديدة لتراثنا النقدي)، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1988م، ص860/2.

(2) انظر نسيج النص: ص5.

(3) انظر علم لغة النص: ص135.

والتحويل إلى الضمير، والتنويعات التركيبية وتوزيعاتها في نصوص فردية، وغيرها من الظواهر التركيبية التي تخرج عن إطار الجملة المفردة[1].

أما عن بداية البحوث في النص فيشير أكثر من باحث إلى أن بداية البحث في النص ترجع إلى رسالة (I. Nye) وهي باحثة أمريكية قدمت أطروحتها للاه سنة 1912م، التي بحثت فيها علامات عدم الاكتمال والتكرار بناء على أسس نصية.[2]، وهذا يعني أن هناك دراسات سابقة على زيليغ هاريس يمكن أن تعد البدايات لدراسة النص.

ولكن الاتجاه من نحو الجملة إلى نحو النص لم يفرض وجوده إلا حين نشر زيليغ هاريس دراستين مهمتين في تحليل الخطاب عام 1952م بعد أربعين سنة من رسالة (I. Nye)، وقدَّم بذلك أول تحليل منهجي للنصوص يرى أن اللغة لا تأتي على شكل كلمات أو جمل مفردة، بل في نص متماسك، بدءاً من القول ذي الكلمة الواحدة إلى العمل ذي المجلدات العشرة، بدءاً من المونولوج وانتهاء بمناظرة جماعية مطوّلة[3]. وتجاوزَ التقليد الذي أرساه بلومفيلد، والمسلِّم بأن النص ليس إلا مظهراً

(1) انظر من نحو الجملة إلى نحو النص: سعد مصلوح، جامعة الكويت، الكتاب التذكاري بقسم اللغة العربية، إعداد: طه نجم وعبده بدوي، 1990م، ص408؛ وانظر نحو النص- اتجاه جديد في الدرس النحوي: أحمد عفيفي، مكتبة زهراء الشرق، جامعة القاهرة، 2001م، ص39؛ وعلم لغة النص: ص135.

(2) انظر علم لغة النص: ص18، وانظر ما جاء في الحاشية رقم (27) من الصفحة نفسها.

(3) انظر مدخل علم اللغة النصي: فولجانغ هاينه مان وديتر فهنيجر، ترجمة: فالح بن شبيب العجمي، سلسلة اللغويات الجرمانية، الكتاب رقم 115، جامعة الملك سعود، 1999م، ص21.

من مظاهر الاستعمال اللغوي غير قابل للتحديد[1].

لقد طرح هاريس منهجاً لتحليل النص المتماسك، سواء في حالة النطق والكتابة، استخدم فيه اللسانيات الوصفية بهدف الوصول إلى اكتشاف بنية النص (Structure Of The Text) وحاول هاريس أن يجد وسيلة تمكنه من تجاوز مستوى الجملة إلى وحدة تحليلية أكبر منها، فنظر إلى تحليل الخطاب من زاويتين: الربط بين اللغة والموقف الاجتماعي، والعلاقات التوزيعية بين الجمل[2].

وتتجاوز القضية الثانية حدود الجملة إلى الخطاب، وهي مسألة لسانية صميمٌ وقف عندها هاريس، من دون الاهتمام بالزاوية الأولى التي تهتم بما هو خارج عن الخطاب. وبذلك اقتصر عمله -شأنه شأن كل التوزيعيين- على ملاحظة الظاهرة اللغوية بوصفها بنية مجردة من المعنى، فعدّ الخطاب «مجموع قواعد تسلسل الجمل المكوّنة للتعبير»[3].

إن محاولة هاريس «للسعي إلى إيجاد وسيلة تمكنه من تجاوز مستوى الجملة، تندرج في إطار اللسانيات البنيوية التوزيعية التي تعد الجملة وحدتها الأساسية في التحليل. وبذلك ظلت طريقة تحليل الخطاب عند هاريس وغيره من اللسانيين البنيويين هي نفسها طريقة التحليل المطبقة في الجملة، لأنهم أبعدوا المعنى من دراستهم، ورأوا دراسته من اختصاص علماء آخرين خارج اللسانيات، وأن منهجهم

(1) انظر علم لغة النص: ص19.

(2) انظر البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية: ص65-66.

(3) تحليل الخطاب الروائي: سعيد يقطين، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1989م، ص17.

يقتضي إبعاد المعنى من التحليل اللغوي، لأنه ظاهرة لا يمكن مشاهدتها مباشرة. ولهذا لجؤوا إلى مشاهدة السلوك اللغوي وما يصحبه من أحوال محسوسة، متأثرين في ذلك بالنظرية التي كانت سائدة في الدراسات النفسية آنذاك، وهي السلوكية[1] التي انتقدها التوليديون التحويليون بشدة»[2].

وبكل الأحوال، عُدّت الآراء السالفة لهاريس نقطة تحول داعية إلى أهمية تجاوز الدراسات اللغوية مستوى الجملة إلى مستوى النص، والربط بين اللغة والموقف الاجتماعي، ليتكوّن بذلك اتجاه جديد[3]، أخذت ملامحه في التبلور منذ الستينات تقريباً، وعرف هذا الاتجاه بلسانيات النص Text linguistcs. وعلى الرغم من التداخل بين الاتجاهات اللغوية والاتجاهات النصية، فإن الاتجاهات النصية حاولت الانفصال تدريجياً.

ثم جاء دارسون آخرون يؤكدون «حتمية تعدي الجملة إلى وحدات لغوية أكبر منها قابلة للتحليل، لما في ذلك من فائدة تعود بالضرورة على تحليل الجملة ذاته. وبناء على ذلك أدخلوا مصطلحات ومفاهيم جديدة غير الجملة مثل: الملفوظ enunsiated والتلفظ enunciation والخطاب discourse والنص text. وتدل هذه المصطلحات على قيام لسانيات جديدة تختلف عن لسانيات الجملة، لها مفاهيمها

(1) انظر مبادئ في اللسانيات العامة: خولة طالب الإبراهيمي، دار هومة، الجزائر، 2000م، ص58.

(2) من لسانيات الجملة إلى علم النص: ص15.

(3) انظر البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية: ص22.

الخاصة ورؤاها المتميزة في التحليل. فإذا كان التركيز قد انصب على اللغة في جانبها الوصفي، مما أدى إلى الاهتمام بدراسة اللسان، فإنه يجب ألا ننسى أن اللسان يؤدي وظيفة تبليغية تتحقق باستعمال الأفراد له في الواقع الاجتماعي، لقضاء حاجاتهم والتعبير عن أغراضهم ومقاصدهم، مما لزم إعادة الاعتبار لدراسة الظواهر الكلامية التي كانت مبعدة من الدراسة منذ دي سوسير، لأنهم عدّوها خارجة عن موضوع اللسانيات»[1].

غير أن لسانيات النص يضيق ويتسع نشاطها في معالجة النصوص وتحليلها، باختلاف الآراء وتشعبها، تبعاً للتطور الحاصل في لسانيات النص، فيرى سعد مصلوح أنّ نحو النص يهتم في تحليلاته بضمِّ عناصر جديدة منطقية ودلالية وتركيبية، ليقدِّم شكلاً جديداً من أشكال التحليل لبنية النص ومعايير التماسك والانسجام. ولهذا تضافرت تقريرات اللسانيين من أمثال بايك وهارتمان وجيلسون وساندرز ولونجاكر وفان ديك وغيرهم، على أن نحو النص، في ما يتصل بأية لغة بعينها، هو أكثر شمولاً وتماسكاً واقتصاداً من النحو المصوَّر في حدود الجملة[2].

خامساً: الكتابة والنصية:

على الرغم من أن تعريفات النص التي عرضناها سابقاً لا نجد فيها اشتراط الكتابية في النص، بل لا يميز أصحابها في تحديد النص بين

(1) من لسانيات الجملة إلى علم النص: ص17.

(2) البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية: ص76.

منطوق ومكتوب، فإن طائفة من علماء النص -ونقاد الأدب منهم خصوصاً- يذهبون إلى ارتباط الكتابة بالنصية ارتباطاً ضرورياً، وأن النص يكون نصاً إذا تحدد بالكتابة، وانتقل من فضائه الشفاهي المسموع إلى المجال المقروء. يذكر جون لاينز أن مصطلح (نص) يشير إلى اللغة المدونة المكتوبة[1]. وينوّه فان ديك إلى أن العادة في اللغة المتداولة وفي بحوث الدارسين أن يطلق مصطلح النص على النصوص المكتوبة أو المطبوعة[2].

وعلى هذا يجعل بول ريكور P. Ricoeur الكتابة هي الفارق الأساسي بين النص والخطاب، فيقول في تعريفه للنص: «لنطلق كلمة نص على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة. إن هذا التثبيت، بحسب هذا التعريف، أمر مؤسِّسٌ للنص ذاته ومقوّم له»[3].

ويوضح رولان بارت مفهوم النص بقوله: إنه السطح الظاهري للنتاج الأدبي، نسيج الكلمات المنظومة في التأليف، والمنسقة بحيث تفرض شكلاً ثابتاً ووحيداً ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً[4]. فالنص ليس في نهاية الأمر سوى جسم يُدرك بالبصر. «وهو مرتبط تشكيلاً بالكتابة،

---

(1) اللغة المكتوبة واللغة المنطوقة: محمد العبد، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1990م، ص28.

(2) انظر النص بنياته ووظائفه: ص60.

(3) النص والتأويل: بول ريكور، ترجمة: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، مركز الإنماء القومي، عدد3، صيف 1988م، ص37.

(4) انظر نظرية النص: رولان بارت، ترجمة: محمد خير البقاعي، ضمن كتاب (آفاق التناصية- المفهوم والمنظور)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1998م، ص30.

ربما لأن مجرد رسم الحروف، ولو أنه يبقى تخطيطاً، هو إيحاء بالكلام وبتشابك النسيج»[1]. وكلمة نص text، كما يشير بارت، مشتقة من النسيج.

فالكتابة -فضلاً عمّا توفره للنص من استقرار وحفظ واكتمال، وما تضفيه عليه من شرعية واحترام- تجعل النص بمنزلة العقد أحياناً، كرواسب من آثار قداسة الكتابة في المجتمعات القديمة[2]. ولا تكتفي فقط بما أشار إليه بارت من الإيحاء بتشابك النسيج اللغوي، وإنما تحققه على نحو فعال، وتظهره متجسداً للعيان.

إن الكتابة تحقق أيقونية الخطاب، عندما تحقق اكتماله واستقلاله بذاته، وتحبسه في حيز مرئي يوفر له الثبات المادي. أي أنه أيقونة لغوية آخذة شكلها النهائي. بينما لا ينطبق ذلك تماماً على الخطاب الشفهي، إذ إن الصوت «يقاوم عملية اختزاله [الخطاب الشفهي] إلى شيء أو أيقونة، إنه حدث مستمر»[3]، كما أنه لا يمكن الفصلُ بينه وبين سياقاته خارج النصية.

الكتابة إذن، بحسب هذا المنظور، تحقق للنص نصيته، وتمنحه اكتماله ووحدته، وتبني له سياقه النصي، وتمكّن من تأويله انطلاقاً من ذاته وعبر قراءته. ولذلك يطلق عليها «الخطاب المستقل بذاته، في مقابل القول الشفهي الذي لا يستقل بذاته أبداً، بل يكمن دائماً في وجود غير

(1) المرجع السابق: ص30-31.

(2) انظر اللغة المكتوبة واللغة المنطوقة: ص28.

(3) الشفاهية والكتابية: والتر أونج، ترجمة: حسن عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد182، 1994م، ص280.

لفظي»[1].

وفي مقابل ما تمارسه الكتابة على النص من انغلاقية على المستوى الشكلي، أي على مستوى سطح النص، كما قدمنا، فإنها تحقق انفتاحه على المستوى الدلالي، وتُدخل القارئ إلى عالمه على نحو فعال، ليبدأ نشاطاً خاصاً بالكتابة فقط هو القراءة والتأويل.

ويناقش بول ريكور علاقة النص بالكتابة رافضاً ما يعتبرها البعض بأنها مجرد تثبيت للكلام أو تسجيل له، وإنما هي، في رأيه، إنجاز مقارن للكلام ومُوازٍ له، بل يتقاطع معه أيضاً، «ولهذا السبب أمكننا القول سابقاً: إن ما يتم تثبيته في الكتابة هو الخطاب، باعتباره نية تقصد إصدار قول ما، وإن الكتابة هي تسجيل مباشر لهذه النية القصدية، حتى لو ابتدأت الكتابة تاريخياً وسيكولوجياً بتسجيل خطي لرموز الكلام وإشاراته. هذه الاستقلالية المميزة التي تجعلها تأخذ مكان الكلام، هي التي تطابق ولادة النص»[2]. أي أن الكتابة تسجل فقط المعنى القصدي لخطاب لم نقله، واخترنا ابتداءً كتابته، ولذلك فهي إنجاز مستقل تماماً، يحلّ محلّ فعل الكلام.

ويرى ريكور أن تقدير دور الكتابة يجب أن يذهب أبعد من ذلك، «فإن استقلال النص من الدائرة الشفوية يخلق انقلاباً حقيقياً يمسّ كلاً من العلاقات التي تربط بين اللغة والعالم، والعلاقة التي تربط اللغة بكل الذوات المعنية بالخطاب، أي ذات المؤلف وذات القارئ»[3]. فإنَّ

(1) المرجع السابق: ص280.

(2) النص والتأويل: ص38.

(3) المرجع السابق: ص38.

فعلَ القراءة لا يبدأ إلا مع النص (الكتابي) الذي يختفي منه مؤلفه، أما الخطاب الشفاهي الذي يوجد فيه المؤلف المتكلم فيعتمد استنطاق معانيه على الحوار معه، أي أن القراءة مع النص تحل محل الحوار مع المؤلف، في الخطاب الشفاهي.

لا شك أن دراسة النص خطوة مهمة في مسيرة اللسانيات وتطورها، وفي السعي لفهم الظاهرة اللسانية الفهم الأمثل. فهي تتجاوز بذلك الدرس اللساني البنيوي وغيره من الاتجاهات التي تقف عند حدود الجملة، ولا تفي لدراسة المعنى حقها.

لقد أضحت لسانيات النص علماً جامعاً لمجالات واهتمامات معرفية مختلفة، إذ إنها، في توجهها الجديد، تتوخى مبدأ التوحد والتكامل بين معارف لها شرعية الحضور في دراسة النص، مما جعلها تتبوأ منزلة علمية ومنهجية تؤهلها لإيجاد إجابات علمية كافية لكثير من التساؤلات التي تطرحها إشكالية النص، ولتذليل الصعوبات والمعوقات التي تعترض سبيل القارئ المفترض لنص ما، مهما كان الحقل المعرفي والثقافي الذي ينتمي إليه هذا النص.

كما أن لسانيات النص من منظورها التداولي تسعى إلى ضبط الظاهرة اللسانية من حيث هي فعل تواصلي، يتحقق في موقف سياقي، في الفضاء الثقافي والاجتماعي الذي يكوّن ما يسمى بسياق النص.

الفصل الثاني

التماسك النصي

تمهيد:

يعدّ مبحث التماسك المحور الرئيس في لسانيات النص، ويمثل حجرَ الأساس في كلّ البحوث التي تندرج ضمن الدراسات النصية، فقد نال اهتماماً واسعاً لدى الباحثين في النص، نظراً وتطبيقاً. ولأهميته نرى بعض اللسانيين يُعَنوِنون كتبهم في لسانيات النص بعناوين تحمل مصطلح التماسك[1]. وكما لاحظنا في تعريفات الباحثين السابقة للنص، على اختلافها، فإنها متفقة على أهمية التماسك في تحقيق النصية من عدمها.

وقد حظي درسُ التماسك باهتمام كبير من علماء النص، بدايةً بتوضيح مفهومه، ومروراً ببيان أدواته أو وسائله وعوامله، وشروطه، والسياق المحيط بالنص، وعلاقته بالنص، وانتهاءً بوضع نماذج تحليلية توضح كل ذلك[2].

ويُعنى التماسك بالعلاقات بين أجزاء الجملة، وأيضاً بالعلاقات

---

(1) انظر مثلا: هاليداي ورقية حسن: التماسك في الإنكليزية، Cohesion in English، وكذلك كتاب محمد خطابي: لسانيات النص مدخل إلى (انسجام) الخطاب، بناه على أساس التماسك وبيان أدواته، ثم الجانب التطبيقي منه في إثبات مظاهر الانسجام (التماسك) في نص شعري لأدونيس، يبدو ظاهره غير متماسك.

(2) انظر علم اللغة النصي: 93/1.

بين جمل النص وفقراته، بل بين النصوص المكوّنة للكتاب، ويعنى أيضاً بالعلاقات بين النص وما يحيط به. ومن ثم يحيط التماسك بالنص كاملاً، داخلياً وخارجياً، أي أن كل أجزاء النص وما يتعلق به، من السياق والمتلقي والتواصل... وغير ذلك، تقع ضمن العوامل المساعدة في تحقيق التماسك.

والنص هو وحدة كبرى شاملة، لا تقع ضمن وحدة أكبر منها. وتنبني هذه الوحدة الكبرى من وحدات نصية صغرى، تربط بينها علاقات نحوية ودلالية مختلفة، وبهذه الروابط بين أجزاء النص يصح اعتباره وحدة كبرى.

أولاً: أقسام التماسك النصي:

ينقسم التماسك النصي إلى قسمين:

القسم الأول: السبك أو التماسك الشكلي (cohesion):

ويقصد به العلاقات النحوية والمعجمية بين الأجزاء المكوِّنة لنصٍ ما.

ويشرحه تمام حسان بأنه «إحكام علاقات الأجزاء. ووسيلة ذلك إحسان استعمال المناسبة المعجمية من جهة، وقرينة الربط النحوي من جهة أخرى، واستصحاب الرتب النحوية إلا حين تدعو دواعي الاختيار الأسلوبي، ورعاية الاختصاص والافتقار في تركيب الجمل»[1].

---

(1) موقف النقد العربي التراثي من دلالات ما وراء الصياغة اللغوية: تمام حسان، (ضمن كتاب: قراءة جديدة لتراثنا النقدي)، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1988م، ص789/2.

بعبارة أخرى نقول: إن جمل النص تخضع لعملية بناء منظمة ومترابطة ومتعالقة تركيبياً ودلالياً، كلُّ جملة تؤدي إلى الجمل اللاحقة. وقد تحقق الترابط والتعالق بينها بوساطة أدوات ووسائل نحوية ومعجمية. وهذا الترابط المنظم بين الجمل هو المسمى بالسبك، وهو الذي يضمن تماسك النص، ويميزه من (اللانص) إن صح التعبير. فهو تماسك حاصل بين المفردات والجمل المكوّنة للنصّ.

والوسائل والأدوات النحوية التي تسهم في عملية التماسك تتحقق من خلالها خاصية الاستمرارية في ظاهر النص. والمقصود بظاهر النص: الأحداث اللغوية التي ننطق بها أو نسمعها في تعاقبها الزمني، والتي ينتظم بعضها مع بعض تبعاً للمباني النحوية، ولكنها لا تكتمل نصًا إلا إذا ما تحقق لها من وسائل السبك ما يجعل النص محافظاً على كينونته واستمراريته[1]. ولذلك يوصف السبك بأنه ذو طبيعة خطية أفقية، يتجلى في تتابع الكلمات والجمل.[2]

وللمصطلح cohesion ترجمات عدة، منها: السبك[3] والاتساق[4] والربط والترابط والترابط النحوي[5] وغيرها. وآثرنا عليها مصطلح (السبك) لوروده في تراثنا النقدي والبلاغي في معنى قريب من التماسك، لكن ليس مقابلاً للمفهوم الحديث الذي نحن بصدده. وقد اعتمدنا هذا بناء على ترجمة سعد مصلوح الذي أشار إلى أن لفظ السبك أقرب شيء

(1) انظر نحو أجرومية للنص الشعري: ص154.

(2) انظر علم لغة النص: ص122.

(3) هي ترجمة سعد مصلوح. انظر نحو أجرومية للنص الشعري: ص154.

(4)هي ترجمة محمد خطابي. انظر لسانيات النص- مدخل إلى انسجام الخطاب: ص11.

(5) انظر علم لغة النص: ص122.

إلى المفهوم المراد، وأكثر شيوعاً في أدبيات النقد القديم[1].

من ذلك ما يقوله الجاحظ: «وإنَّما الشأنُ في إقامةِ الوزن، وتخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحَّة الطبع وجَودَة السَّبك، فإنما الشعر صناعةٌ، وضَرْب من النَّسج، وجنسٌ من التَّصوير»[2]. ويقول: «وأجود الشعر ما رأيتَه متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنه قد أُفرِغ إفراغاً واحداً وسُبك سبكاً واحداً، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان»[3]. ووصفُ الشعر الجيد بجودة السبك شائع لدى النقاد القدامى[4].

أقسام السبك:

ينقسم السبك إلى قسمين رئيسين: سبك معجمي: Lexical، وسبك نحوي Grammatical، نبينهما فيما يأتي:

(1) نحو أجرومية للنص الشعري: ص116.

(2) الحيوان: الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ص3/131-132.

(3) البيان والتبيين: الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1948م، ص1/67.

(4) انظر مثلاً كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، ط1، 2006م، ص147 و154؛ والعمدة في صناعة الشعر وآدابه: ابن رشيق القيرواني (ت456هـ)، تحقيق: محمد قرقزان، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1988م، ص1/256؛ والمثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين بن الأثير، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م، ص2/384؛ وبديع القرآن: ابن أبي الإصبع المصري، تحقيق: حفني محمد شرف، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1957م، ص166.

القسم الأول: السبك المعجمي:

ويكون بين المفردات. ويتحقق عبر وسيلتين هما[1]:

1 – التكرار (Reiteration):

ويقصد به إعادة ذكر عنصر معجمي أو مرادف له أو شبه مرادف، أو اسم عام يدل عليه. ويتوضح بالمثال الآتي:

(شرعتُ في الصعود إلى القمة. كان الصعودُ سهلاً)، فهذا تكرار بإعادة الكلمة نفسها، وقد تكون الجملة الثانية: (كان التسلق سهلاً) فهذا مرادف، أو تكون الجملة: (كان الأمر سهلاً)، وكلمة (الأمر) اسم عام يمكن أن تدل في السياق على الصعود.

2 – التضام أو المصاحبة المعجمية (Collocation):

ويراد به توارد مفردتين أو أكثر، بينهما علاقة معنوية ما، كعلاقة التضاد: (الولد/البنت، أحب/أكره)، وعلاقة الجزء بالكل (اليد/الإنسان)، وعلاقة الجزء بالجزء (الأنف/الرئة)، أو اندراج كلمات ضمن حقل واحد (الطبيب، المريض، سيارة الإسعاف...) وما شابهها من العلاقات[2].

هذا ما ذكره هاليداي ورقية حسن بشأن السبك المعجمي، ونقله

(1) انظر لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب: ص24، والبديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية: ص77 – 107، وقراءة جديدة لمفهوم السبك: محمد الحارثي، مجلة جذور، مجلد 4، عدد7، النادي الأدبي الثقافي، جدة، كانون الأول، 2001م، ص12-14.

(2) انظر البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية: ص79، ولسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب: ص24.

عنهما الدارسون العرب. غير أني لم أتبين أي دور للسبك المعجمي في تحقيق التماسك.

والمثال الذي ضربه هاليداي ورقية حسن هو:

Why does this boy wriggle all the time? - Girls don’t wriggle .

(ما لهذا الولد يتلوّى في كل وقت؟ البنات لا تتلوى) «فالولد والبنات ليسا مترادفين، ولا يمكن أن يكون لهما المُحال إليه نفسه، ومع ذلك، فإن ورودهما في خطاب ما يسهم في النصية»[1].

ولا أرى أن لورود هاتين المفردتين في نص معاً، وظيفةً في تحقق النصية.

إن التماسك مرهون بالسياق، وورود كلمتين في النص بينهما علاقة لا يعني شيئاً، أي أن كونهما من مجال واحد لا يسهم في تماسك النص. لو استبدلنا في المثال السابق كلمة الفتيان بدلاً من البنات، لأفادت معنى جديداً وصحيحاً ومتماسكاً، ولكن لا دور للعلاقة المعجمية في ذلك.

ولو تضمن نصٌّ ما كلمات من حقل دلالي واحد، مثل: (طبيب، دواء، مستشفى، إسعاف، مرض... إلخ) فاستبدلنا بكلمة طبيب كلمة مريض، فإن السبك المعجمي يظل هو هو، أما التماسك فقد يتأثر أو لا، إذ هو مرهون بسياق النص. أي أن كلمات النص إن خَلَت من أي رابط معجمي، وأذِنَ بها السياق كان النص متماسكاً، وإن وجد بينها السبك

(1) لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب: ص25.

المعجمي بكل أنواعه، وأباها السياق لاختل تماسك النص. فالسياق إذن هو الذي يسوّغ ورود الكلمات داخل النص، بغضِّ النظر عن وجود الروابط المعجمية أو عدمه. وإذا كان ذلك كذلك، فما الداعي إلى عدِّ السبك المعجمي وسيلةً من وسائل التماسك؟

القسم الثاني: السبك النحوي:

ويتحقق من خلال الوسائل الآتية:

1 - الإحالة:

وتنقسم إلى قسمين رئيسيين[1]:

1 – الإحالة الخارجية أو المقامية: وهي التي تحيل على عنصر خارج النص. نحو ضمير المتكلم أو ضمير المخاطب، فقد يردان مبهمين في بعض النصوص، وتفسرهما المشاهدة والحضور. وبتوضيح المقام يزول الإبهام ويحدث التماسك النّصي.

2 - الإحالة الداخلية: وهي علاقة دلالية بين عنصرين في النص: عنصر محيل وعنصر محال عليه. فالعناصر المحيلة قسم من الألفاظ أياً كان نوعها لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل، ولا تملك دلالة مستقلة، بل تحيل على عنصر أو عناصر أخرى مصوّرة في أجزاء سابقة من النص[2].

وتعدّ الإحالة علاقة دلالية، ومن ثم فهي لا تخضع لقيود نحوية،

---

(1) انظر نحو النص: أحمد عفيفي، ص117؛ ولسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب: ص17، وعلم اللغة النصي: 1/39-41.

(2) انظر نسيج النص: ص118-119.

بل «تخضع لقيد دلالي، وهو وجوب تطابق الخصائص الدلالية بين العنصر المُحيل والعنصر المُحال إليه»[1].

ويقسم النصيون الإحالة الداخلية إلى قسمين:

إحالة قبلية: تعود على عنصر سابق في النص.

إحالة بعدية: تعود على عنصر إشاري مذكور بعدها في النص.

وأهم الوسائل اللغوية المعتمدة في الإحالة هي الضمائر وأسماء الإشارة.

2 - الاستبدال:

هو تعويض عنصر بعنصر آخر داخل النص[2]. ويتضح بالمثال الآتي (والمثال لهاليداي ورقية حسن): فأسي جِدٌّ مثلومة. يجب أن أقتني أخرى حادة.

My axe is too blunt. I must get asharper one

نلاحظ أن الاستبدال علاقة قبلية بين عنصر سابق في النص وعنصر لاحق. فهو يشبه الإحالة، سوى أنه يجري بين الكلمات والعبارات، لا بين الضمائر أو أسماء الإشارة أو أدوات الربط[3].

---

(1) لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب: ص17.

(2) المرجع السابق: ص19.

(3) والاستبدال بالعبارات يمثلون له بالإنكليزية بكلمة: do أو so وما شابههما، عندما تأتي الكلمة بديلاً عن عبارة، نحو: Of course you agree to have a battle? – I suppose so

فكلمة (so) بدل عن عبارة: (أوافق على وقوع معركة). والمثال لهاليداي ورقية حسن. انظر لسانيات النص: ص20.

3 - الحذف:

يشرحه هاليداي ورقية حسن بأنه علاقة داخل النص، يقع العنصر المفترض غالباً في ما سبق من النص، أي أنه علاقة قبلية[1]. وعلى عكس الاستبدال الذي هو تعويض عنصر بآخر، فإن الحذف هو تغييب عنصر، أو «استبدال بالصفر»[2]. ويكون الحذف عندما يعطي النص للقارئ قرائن نصية أو مقامية تشير للمحذوف، ويترك للمتلقي مهمة إكمال النص مستعيناً بالقرائن.

4 - الوصل:

وهو طريقة يحصل بها الترابط بين أجزاء النص بوساطة عناصر رابطة متنوعة لا يحصرها تصنيف معين، وقد تختلف من لغة لأخرى، كأدوات العطف: (و، ثم، أو)، أو التعليل: (لذا أو لأنه، وهكذا)، أو الاستدراك (بل، لكنْ)، أو الأسماء الموصولة: (الذي الذين التي..)، أو أدوات التفسير: (أي، أعني، أقصد)... وما شابهها من الأدوات التي تفيد الربط بين الجمل، ما خلا أدوات الإحالة (الضمائر وأسماء الإشارة..).

وإن كان لي أن أدلي بملاحظة على تناول المراجع النصية لقضايا التماسك الشكلي فأقول: إن الباحث لَيملكه العجبُ ويأخذه الاستغراب، أمام الإسهاب والإطناب في عرض هذه القضايا النحوية البسيطة في كتب لسانيات النص، وكأنها من كبريات المسائل. فعلى سبيل المثال نقرأ في المراجع النصية الصفحات الكثيرة التي تتحدث عما

(1) انظر لسانيات النص: ص21.

(2) المرجع السابق: ص21.

يسمى بالإحالة الداخلية Endophora مثلاً، وتبدئ القول بها وتعيد، ثم إذا سبرتَ غورها وتبينتَ أمرَها فستجد أنّ جُلَّ ما فيها حديث عن الضمائر التي تعود إلى ما سبق ذكره في النص، وتسمى الإحالة الداخلية القبلية Anaphora. وكذلك الإحالة البعدية Cataphora، وأبرزُ ما يمثلها ضمير الشأن في اللغة العربية.

ولتوضيح الإحالة القبلية نذكر المثال الذي مثّل به هاليداي ورقية حسن: «اغسل وانزع نوى ست تفاحات. ضعها في صحن يقاوم النار»[1]. ففي الضمير (ها) إحالة قبلية إلى (ست تفاحات) الواردة في الجملة الأولى.

والمثال على الإحالة البعدية: ضمير الشأن (هو) في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: 1].

وهي من القضايا الواضحة البسيطة المعروفة في النحو العربي. ولا يجد المطلع على هذه البحوث في كتب لسانيات النص، أنها تستحق كل هذا الإسهاب والتفصيل. وربما يكمن السبب في أنها تحاكي مصادرها الأساسية الغربية التي صدرت عنها، فحذت حذوها.

ولعل هذا الإسهاب الكبير في عرض قضايا نحوية كهذه، يبدو مقبولاً في الدرس الغربي، لأن لسانيات الجملة -والتي يكثر الحديث والتفخيم عن تجاوز لسانيات النص لها- كانت فقيرة إلى بحوث كهذه مألوفةٍ في النحو العربي، ودُرست فيه بصورة ليس لها مثيل شمولاً وعمقاً وأصالة.

(1) لسانيات النص: ص14.

بل إن أبواب النحو التي تعتمد على علاقة الإسناد، كلها يمكن أن تندرج ضمن إطار التماسك الشكلي.

وعلى الرغم من أن كتب الأصول تتعرض لجوانب نحوية كثيرة من هذا النوع، فإن وجهة بحثنا لا تسمح بالتتبع التفصيلي لهذه الجوانب النحوية عند الأصوليين، ولا يسع المقام لمثل هذه المخاطرة التي تؤدي بالبحث إلى امتدادات كثيرة.

بيد أنه لا بد لنا أن نقف وقفة مهمة عند ارتباط قضايا النحو بتماسك النص:

إن الكلمات والجمل تخضع، في ترتيبها في النص، لنظامٍ لو اختل لأصبح فهم المراد محالاً. فهي لا تأخذ مواقعها في النص عفواً، وإنما مراعىً فيها نظامٌ من العلاقات، وإلا لكانت أصواتاً يُنعَق بها من دون أن تلتئم كلاماً.

وإن كل ما يُطرح في مبحث السبك يمكن أن يُقدَّم بمستوى أغنى وأشمل وبصورة أبهى وأجمل، من خلال فكرة النظم التي جاء بها عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ)، إذ يعرّف النظم بأنه: «**تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض**»[1]، ويقول عنه أيضا: «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعملَ على قوانينه وأصوله، وتعرفَ مناهجه التي نُهجتْ فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها»[2]. فهو لا يقصد

(1)دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2004م، ص4.

(2) المرجع السابق: ص81.

بالنظم سوى تأليف الكلام بحسب أبواب النحو المختلفة. فالنظم هو تأليف الكلم في سياق محدد يقتضيه علم النحو (متوخَّى فيه معاني النحو)، فالكلم لا تأخذ مواقعها في النص اعتباطاً، وإنما من خلال إقامة علاقات معنوية بينها أهمها علاقة الإسناد.

إن للنظم عند عبد القاهر وظيفة أولى -قبل وظيفته البلاغية والجمالية- يمكننا أن نسميها وظيفة (خَلق المعنى):

فقد أراد عبد القاهر أن يبين أن الكلام المفيد لا يقوم على أجزاء مبعثرة لا رابط بينها سوى التوالي الصوتي في النطق، وليشرح لنا هذا فرَّق تفريقاً مهماً بين أمرين: «الحروف المنظومة» «والكلم المنظومة»، أما الأولى فإن نظمها هو توالِيها في النطق، لا بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتفٍ في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحرّاه، فلو قال واضع اللغة: (ربض) مكان (ضرب) لما كان ذلك يؤدّي إلى فساد. وأما نظمُ الكلم فإنك «تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتبها على حسب ترتيبها في النفس، فهو إذن **نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض**، وليس هو النظم الذي معناه ضمّ الشيء إلى الشيء كيفما اتّفق. ولذلك كان عندهم نظيرا للنسج والتأليف والصياغة والبناء... وما أشبه ذلك، مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى يكون لكلٍ حيث وُضع، علةٌ تقتضي كونه هناك»[1].

فنظم الكلم إذن قائم على اقتفاء آثار المعاني، وما ذلك إلا لأنه «نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض». وهذا يدل على دور السياق الذي جاءت به الكلم، والترتيب الذي رتبت عليه، في تشكيل

(1) دلائل الإعجاز: ص49.

المعنى. فلو أن تغييراً أصاب ترتيب الكلمات (أي نظمها) فإنه بلا ريب ستختل أدوارها في بناء المعنى الذي كانت تقوم به، والسبب هو أن الترتيب «نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض».

ولقد أكد عبد القاهر هذا المعنى مراراً، يقول: «ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها[1]». والنظم «لا يصح أن يراد به اللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما»[2].

وإذا كان نظم الكلم لا يتحقق إلا بترتيب معين، وليس كيفما جاء واتفق، فما هو النظام الذي يحكم هذا الترتيب ويخضع له؟ إنه «توخي معاني النحو» وهو النظام الذي به تعلق الكلم بعضها ببعض ويجعل بعضها بسبب من بعض. ولذلك ما انفك عبد القاهر بين الحين والحين يؤكد في النظم ضرورةَ توخي معاني النحو ويجعله شرطاً لصحته، يقول: «لا معنى للنظم غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم»[3]، «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو...»، ويقول: «اعلم أني لست أقول: إن الفكر لا يتعلق بمعاني الكلم المفردة أصلا، ولكني أقول: إنه لا يتعلق بها مجردةً من معاني النحو ومنطوقاً بها على وجه لا يتأتى معه تقدير معاني النحو وتوخيها فيها» [4]. ويفهم من كلامه هنا نفي دور الألفاظ من حيث هي أشكال وأصوات مفردة، وأنها

(1) المصدر السابق: ص49-50.

(2) المصدر السابق: ص254.

(3) دلائل الإعجاز: ص370.

(4) المصدر السابق: ص410.

بتأليفها وصياغتها على سياق معين متوخى فيه معاني النحو تغدو كلاماً مفيداً يحمل معنى ما.

وفي مقدمة كتابه (أسرار البلاغة) يبسط عبد القاهر هذه الفكرة ويشرحها، يقول: «والألفاظ لا تفيد حتى تؤلَّف **ضرباً خاصاً من التأليف، ويُعمَدَ بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب**، فلو أنك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر، فعددت كلماته عدّاً كيف جاء واتفق، وأبطلت نَضْدَه ونظامه الذي عليه بني، وفيه أفرغ المعنى وأجري، وغيرت **ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد** ما أفاد، **وبنسقه المخصوص أبان المراد**، نحو أن تقول في (قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل): منزل قفا ذكرى من نبك حبيب [لم تتوخ معاني النحو] أخرجتَه من كمال البيان إلى محالّ الهذيان،... وفي ثبوت هذا الأصل ما تعلم به أن المعنى الذي له كانت هذه الكلم، بيت شعر أو فصل خطاب، هو ترتيبها على طريقة معلومة، وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة. وهذا الحكم – أعني الاختصاص في الترتيب- يقع في الألفاظ مرتبا على المعاني المرتبة في النفس»[1].

فمعاني النحو إذن إنما هي نظام إذا فسد فسد الكلام كلّه، لأنها الأساس في تماسك النص وإفادة الدلالة. ولذلك أولى ابن خلدون علم

---

(1) أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: هـ ريتر، مطبعة وزارة المعارف، إستانبول، 1954م، ص3-4. ولعله يجوز لنا القول: إن قضية التماسك بنوعيها الشكلي والدلالي كانت واضحة في ذهن عبد القاهر وضوحاً متميزاً، وانظر كيف يصفها بقوله: «واعلم أن مَثل واضع الكلام مَثلُ من يأخذ قطعاً من الذهب أوالفضة فيذيبُ بعضَها في بعض حتى تصير قطعة واحدة» فهو يجعل تكوّن بنية النص بمرتبة الصهر الذي هو أعلى درجات التماسك. دلائل الإعجاز: ص412-413.

النحو الصدارة عند تناوله لعلوم اللسان العربي، قال: «والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو، إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة، فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة. فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة وليس كذلك اللغة»[1].

وإن الناظر في المعنى، تأسيساً على ما سبق من الصلة بين النحو والدلالة، لا ينبغي له إهمال النظر في الوظيفة النحوية. فتفهُّمُ دلالة النص القرآني منوطٌ بفهم القارئ منهجَ العرب في تأليف الكلام، وكل ما يتعلق بالتركيب العربي من أبواب، كالنفي والاستفهام، والتوكيد والقصر والعموم والخصوص، والحذف والإضمار، ومعاني الأدوات... وغيرها، مما تحفل به كتب النحو.

ومن أجل ذلك عَدّ الأصوليون علم النحو من أساسيات العلوم التي لا غنى عنها أبداً للمجتهد الباحث في النص القرآني[2]، به تتّضح معاني النصّ، وتدرك أغراضه ومقاصده. ومن أقوال الأصوليين في هذا الباب:

---

(1) مقدمة ابن خلدون: 248/2-249.

(2) انظر البرهان في أصول الفقه: 169/1، والمستصفى: 201/2، والإحكام للآمدي: 24/1، والإحكام لأصول الأحكام: ابن حزم، قدّم له: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1984م، ص89/2 و126/5؛ وكشف الأسرار: 16/4، والبحر المحيط: 202/6، وفيه يقول: «إن الأصوليين دققوا النظر في فهم أشياء من كلام العرب لم تصل إليها النحاة ولا اللغويون» ص14/1.

يقول الآمِدي[1] (ت631هـ): «وأما [ضرورة] علم العربية فلتوقّفِ معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء، والإشارة، والتنبيه والإيماء، وغيره مما لا يعرف في غير علم العربية»[2]. ويقول ابن حزم (456هـ): «ففرضٌ على الفقيه... أن يكون عالماً بالنحو الذي هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن، وبه يفهم معاني الكلام»[3]. بل إن الشاطبي يذهب شوطاً أبعد فيوجب على المجتهدين أن يبلغوا في العربية مبلغَ الخليل وسيبويه![4]

والزمخشري (538هـ) في مقدّمة كتابه (المفصّل) يؤكّد أنّ سائر العلوم الإسلامية مفتقر إلى النحو، بل يرى أن «معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبني على علم الإعراب .... ومن لم يتّق الله في تنزيله فاجترأ على **تعاطي تأويله وهو غير معرب**، فقد ركب عمياء وخبَطَ خبط

(1) هو أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد بن سالم التغلبي: من كبار الأصوليين المتكلمين، تعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فدرس فيها واشتهر. وحسده بعض الفقهاء، فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفياً إلى دمشق، وتوفي بها. له نحو عشرين مصنفاً، منها: الإحكام في أصول الأحكام، وأبكار الأفكار في علم الكلام. انظر الأعلام: 332/4، ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خَلِّكان (ت681هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ص293/3.

(2) الإحكام للآمدي: 24/1.

(3) الإحكام لابن حزم: 126/5.

(4) انظر الموافقات في أصول الشريعة: 115/4-116. ولعل رأيه هذا فيه شيء من المبالغة.

عشواء، وقال ما هو تقوّل وافتراء وهراء، وكلام الله منه براء»[1]. فلا يضطلع بالاجتهاد في كتاب الله إلا فارس في علم النحو، لأنه أساس الفهم وسبيل المعنى. ولذلك يصف أبو حيان الأندلسي (ت754هـ) في مقدّمة تفسيره، كتاب سيبويه: «الكتاب هو المرقاة إلى فهم الكتاب، إذ هو المطلع على علم الإعراب، فجدير لمن تاقت نفسه إلى علم التفسير... أن يعتكف على كتاب سيبويه، فهو في هذا الفنّ المعوّل عليه»[2].

القسم الثاني: التماسك الدلالي Coherence (الحبك[3]):

أو الانسجام[4] أو الالتحام، ويقصد به العلاقات المعنوية التي تربط بين أجزاء النص، وكذلك بين النص وسياقه من جهة ثانية.

وهذا النوع من التماسك ذو طبيعة دلالية «يقوم على قواعد وأبنية تصورية تجريدية»[5]. فما أكثر النصوص التي تغيب فيها الروابط الشكلية لمقاصد شتى، أهمها المقصد الإبداعي الابتكاري، ثم يجد المتلقي

---

(1) المفصل في صنعة الإعراب: الزمخشري، تحقيق: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م، ص18-19.

(2) البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1990م، ص3/1.

(3) انظر نحو أجرومية للنص الشعري: ص154. وهو –مثل مصطلح السبك- وارد في تراثنا النقدي والبلاغي في معنى قريب من التماسك. ويشبَّه تماسك القصيدة وحسن تلاؤم أجزائها بحبك الثوب، وهو سَدُّ ما بين خيوطه من الفُرَج وشَدُّهُ وإحكامه إحكاماً يمنع عنه الخلل، مع الحسن والرونق. والحبك في اللغة: «الشدّ والإحكام وإجادة العمل والنسج وتحسين أثر الصنعة في الثوب». تاج العروس: مادة (ح ب ك)، 116/7.

(4) وهي ترجمة محمد خطابي للمصطلح. انظر لسانيات النص: ص34.

(5) علم لغة النص: ص123.

نفسه ملزماً أن يولي وجهه شطر الروابط المعنوية الخفية التي ينبني منها النص.

فهناك إذن تماسك يتحقق من خلال أدوات الربط النحوية، وتماسك يتحقق من خلال وسائل دلالية، تظهر الترابط بين أجزاء النص، أو تفسر ما يبدو منها مفككاً، وبها تتحقق نصيّته.

يرى فان ديك أن التماسك «يتحدد على مستوى الدلالات، حين يتعلق الأمر بالعلاقات القائمة بين التصورات والتطابقات والمقارنات والتشابهات في المجال التصوري، كما يتحدد على مستوى الإحالة أيضاً، أي ما تحيل عليه الوحدات المادية في متوالية نصية»[1]. فمفهوم التماسك إذن ليس ذا طبيعة نحوية فحسب، بل إن الوجه الأبرز فيه ينبني على أساس دلالي محوري مجرد للنص، مبني على قواعد وتصورات مجردة، ويعني الوحدة والترابط والتلاؤم.

وتماسك النص من منظور الحبك لا يعتد بحجم النص، بل ينظر إلى النص، مهما صغر حجمه أو طال، على أنه وحدة كلية مترابطة الأجزاء. فالنص من هذا المنظور «لا يجيز وجوداً مستقلاً لعناصره، حيث لا تكون القيم الجزئية ذات اعتبار كبير إلا باشتراكها في القيمة الكبرى المتكونة من ذلك التكوين الأكبر»[2].

وكما أن الجملة ليست مجرد مجموعة من الكلمات، بل إن علاقة هذه الكلمات بنيوياً هي التي تجسد الجملة، فإن النص ليس مجموعة الجمل أو المقاطع المتتالية، ولكنه كلٌّ متماسك منسجم، تجسده

(1) المرجع السابق: ص122.

(2) علم لغة النص: ص139-140.

العلاقة بين هذه الجمل والمقاطع التي تتميز بتحقيق شروط الترابط فيما بينها.

وما كان النص نصاً إلا بهذا التماسك بين الأجزاء، وما التحليل النصي إلا الكشف عن معنى الجزء من خلال الكل. وأدنى مراتبه الكلمة من خلال الجملة، ثم معنى الجملة من خلال السياق الأكبر الذي هو النص بأكمله.

ثانياً: درسُ التماسك عند الأصوليين:

من منطلق نصي مبكِّر في التحليل اللغوي قام العلماء المسلمون بدراسة النص القرآني. فالأصوليون -وهم أبرز قارئي النص القرآني- درسوه على أنه نص واحد، ولم يكن سياق النص مقصوراً على الجملة والسورة، بل شمل النص القرآني كله، أي أنهم بحثوا في معنى الجملة من خلال سياقها من الآية، من دون قطعها عن سياقها من السورة، ولا السورة عن سياقها من القرآن بأكمله.

والذي توصل إليه بحثنا في التماسك في درس الأصوليين أن قضايا التماسك التي عالجوها تتوزع على محورين، الأول: أفقي، والثاني: رأسي.

أولاً – المحور الأفقي:

دُرس فيه النص القرآني على حسب الترتيب الذي جاء به في بروزه النهائي في المصحف. فدُرست أجزاؤه (سوراً أو مقاطع أو آيات) لتتبين معانيها من خلال مواقعها في سياقها، وليظهر كيف تتراكب هذه الأجزاء وتتآلف وتنتظم، فجمله تدخل في آياته، وآياته في نصوصه، والنصوص في السور، والسور في القرآن، فيبدو فيه القرآن كلاً واحداً.

والقرآن الكريم لشدة تماسكه، يُعدّ في قراءة الأصوليين كالكلمة الواحدة[1]، وإن كانت كل سورة فيه لها شخصيتها وتفرّدها في الموضوع والأسلوب.

ومع أن كل سورة من سور القرآن ذات شخصية متفردة، وذات ملامح متميزة، وذات منهج خاص، وذات أسلوب معين، وذات مجال متخصص في علاج هذا الموضوع الواحد، أو هذه القضية الكبيرة، ومع ذلك فإنها تجتمع على الموضوع والغاية، ثم تأخذ بعد ذلك سماتها المستقلة، وطرائقها المتميزة، ومجالها المتخصص في علاج هذا الموضوع وتحقيق هذه الغاية.

وعلى الرغم من نزول النص القرآني نجوماً خلال ثلاث وعشرين سنة، فإن ذلك لم يطعن في تماسكه في نظر علماء المسلمين، ولم يحل دون اعتبار وحدة النص القرآني ومراعاتها في عملية القراءة والاستنباط. وإن كان لا بد من التنبه إلى أنه من حيث النزول نزل مجزّأً، فإنه، في التلاوة وفي بروزه النهائي، نصٌّ واحد، يبتدئ بسورة الفاتحة وينتهي بسورة الناس.

ويتجلى درس النص، بحسب هذا المنظور، عند الأصوليين من جوانب عدة، نبينها فيما يأتي:

1 - السياق اللغوي ووظيفته في تحقيق التماسك

مما لا شك فيه أن المعاني التي يحتاج مستعملو اللغة إلى التعبير

---

(1) انظر الإحكام لابن حزم: 118/3، والموافقات: 420/3، والبرهان في علوم القرآن: الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل بيروت، 1988م، ص36/1، 17/2.

عنها غير محدودة، وأن مباني اللغة في مقابل ذلك محدودة محصورة. ولما كان على اللغة أن تفي بمطالب التعبير استخدمت المبنى الواحد لأكثر من معنى.

فعلى صعيد المعاني الوظيفية قلّ أن تجد مبنى لا يتعدد معناه الوظيفي بحسب الوضع. فالمبنى الصرفي الواحد مثلاً صالح للتعبير عن أكثر من معنى واحد ما دام غير متحقق في سياق ما[1]، وعلى سبيل المثال: المصدر ينوب عن الفعل نحو: ضرباً زيداً، ويؤكد الفعل نحو: ضربته ضرباً، ويبين سببه نحو: ضربته تأديباً، وينوب عن اسم المفعول نحو: أصبح ماؤكم غوراً، ويأتي بمعنى الظرف نحو: آتيك طلوع الشمس... وهلم جراً.

والتاء من مباني التصريف نجدها مرة للتأنيث (ضاربة)، ومرة للوحدة (ضربة)، ومرة للمبالغة (معجزة).

وهذا التعدد والاحتمال نلحظه في الصيغ، كصيغة (أفعل) أو (فعّل)، فنجد أن كل صيغة تضم جملة من المعاني، كالتعدية والسلب والصيرورة... الخ.

وينطبق هذا على المعنى المعجمي أيضاً، إذ تحمل كثير من الكلمات معاني شتى، ولا تكفي غالباً معرفة المعنى المعجمي لها لتحديد معناها تحديدا دقيقاً تاماً، لما يتصف به المعنى المعجمي من تعدد واحتمال، ولا يبين أحد هذه المعاني الموجودة بالقوة في الكلمة، ولا يخرجه من حيز القوة إلى حيز الفعل إلا استعماله في سياق، فإذا استقر اللفظ في سياقه

(1) انظر اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1979م، ص163-164.

أسفر وجهه واتضح معناه.

أضف إلى ذلك أن الألفاظ لا تستقر على معانيها التي وضعت لها، إذ يحق للمتكلم أن يلبسها ثوباً جديداً، ويستعملها في غير ما وضعت له -عبر سُبلٍ معروفة من النقل الدلالي طبعاً- فتكتسب الكلم، بالسياق الجديد، معاني جديدة لا يحتويها المعجم.

بإمكاننا بعد هذا تصوّر قيمة الموقع السياقي ودوره في فهم المعنى. هذا إذا قصرنا مفهوم السياق على مستوى معرفة معنى الكلمة الواحدة، ولكن ساحة السياق أرحب من ذلك، إذ يتسع مفهومه لدى الأصوليين ليشمل النص كله، كما سيتضح، أي أنهم بحثوا في معنى الكلمة والجملة من خلال سياقهما من الآية، من دون إهمال سياقها من السورة ولا السورة من سياقها من القرآن بأكمله.

إن للموقع السياقي إذن يداً في تشكيل دلالة اللفظ أو العبارة، فضلاً عمّا يعطيه هذا الموقع من المعنى النحوي. فاللفظ خارج التركيب، والتركيب خارج النص لا يحملان الدلالة ذاتها التي يحملانها في موقعهما السياقي، وكذلك ورودهما في سياق آخر، فإن السياق الجديد سيحوِّر معناهما من غير شكّ، ولذلك وجب أن يوجِّه الشارح المعنى بحسب الموقع السياقي.

يربط هاليداي -وهو من أعلام نظرية النص- بين مفهومي السياق والنص، فيرى أن السياق context والنص text «يشكلان وجهين لعملة واحدة»[1]. ويذهب إلى أن الدراسة الشكلية للجمل خارج إطار السياق

(1) نظرية النقد الأدبي الحديث: ص82.

تختلف عن دراستها ضمن سياقها[1].

فهو ينقل الاهتمام من مستوى الجملة المنعزلة إلى الاهتمام بها من خلال ارتباطها بالجمل الأخرى في النص، ثم الاهتمام الشامل بالنص. والنص -كما يوضح هاليداي- هو نظام من المعاني يظهر في شكل كلمات أو جمل، مكتوباً أو منطوقاً، مكوِّناً وحدةً معنويةً، لذلك فإن دراسة النص يجب أن تنظر إليه من زاويتين: الأولى تدرس مكوناته الظاهرة أو نظامه اللغوي، والأخرى تدرس أثر السياقات البيئية فيه.

فالنص إذن يتوزع على السياقين: اللغوي الداخلي، والاجتماعي الخارجي. ويتلخص رأي هاليداي في أهمية السياق اللغوي بأنه «لا يوجد نص من دون نظام، أي أن عدم خضوع التفسير للضوابط التي تحكم النظام النصاني قد تخضعه لكثير من ألوان الشطط والبعد عن المعنى المراد. ولكن يجب في الوقت نفسه التوفيق بين النظام اللغوي الذي يحكم النص، وذلك الذي يحكم المعاني»[2]. فلا بد من التوفيق بين السياقين الداخلي والخارجي للنص بحسب مفهوم هاليداي. وقد قاده ذلك إلى «اعتبار النص في واقعه الاجتماعي عملية تفاعل يتم بوساطتها تبادل المعاني»[3].

وتضيف رقية حسن التي شاركت هاليداي معظم آرائه[4]، عنصراً

---

(1) انظر نظرية النقد الأدبي الحديث: ص84.

(2) المرجع السابق: ص84-85.

(3) المرجع السابق: ص85.

(4) وقد شاركته في تأليف أكثر من كتاب في ميدان علم النص. منها: Cohesion In English، وكتاب: Language, Context and Text.

مهماً إلى ما قدّمه هاليداي، هو عنصر النظم texture الذي يوضح ارتباط مفهوم السياق بالنص. والنظم في نظرها ذلك المكوّن الذي يتحكم في علاقات المعاني داخل النص، ويكوّن وحدتها[1].

وإذا كان السياق ينقسم إلى سياق الحال وسياق لغوي، فإن النص يمثّل السياق اللغوي بالنسبة إلى الجملة، ومن ثم تبرز أهمية عدم الفصل بينهما[2].

ويمكننا القول: إن دراسة النص توسيع لمفهوم الدرس السياقي، حيث تغدو الجملة جزءاً في سياقها الأكبر الذي يشمل النص بأكمله، إلى جانب الاهتمام بسياق الحال بمختلف عناصره، كالمتكلم والمتلقي وقصد الكلام، وإيلائها العناية الكبرى.

والحق أن التحليل السياقي لا بد له أن يتجه بالضرورة إلى النص لا إلى الجمل، لأنه تحليل لغوي هدفه المعنى أساساً. والمتكلم في إنتاجه الكلام لا ينتج إلا نصاً، وليس الجملةَ ولا الكلمات المفردة، وإن كان النص في بعض الأحيان يقوم على جملة واحدة، كالمثل السائر أو الآية أو الحديث النبوي الموجز.

ويمتاز التماسك في النص بخاصية خطية أفقية[3]، أي أنه محكوم بالعلاقات بين الوحدات التعبيرية المتجاورة داخل النص، وحال هذا التجاور. فأية كلمة أو جملة، بعد بداية النص، ذات صلة بسابقتها وبما سيليها. فالسياق يسهم في تحديد معنى الكلمة، وتحديد معنى الكلمات

(1) انظر نظرية النقد الأدبي الحديث: ص87.

(2) انظر علم اللغة النصي: 55/1.

(3) انظر بلاغة الخطاب وعلم النص: ص255.

يؤدي إلى بيان دلالات الجمل، ومن ثم يحدث التماسك الدلالي. ويقرر هاليداي ورقية حسن أن «كل نص له سياق»، وأن السياق يتشارك والعلاقات الدلالية الأخرى، كالمرجعية والحذف والعطف وغيرها، في بناء التماسك[1].

ولعل هذه الصلة الوثقى بين النص والسياق هي ما دفعَ هاليداي ورقية حسن إلى جعل عنوان كتابهما –وهو من الكتب الرائدة في هذا المجال- (اللغة، السياق والنص)، وأوضحا فيه أن «الفكرة الأساسية تهدف إلى جلاء العلاقة بين النص والسياق، هذه العلاقة مؤكدة، فكل من النص والسياق يمكن تفسيره بالرجوع إلى الآخر»[2].

ونلاحظ أن مصطلح السياق context نفسه اشتق بصورة تؤكد هذه العلاقة، «فالسابقة con تعني المشاركة، أي هناك أشياء مشاركة في توضيح النص، with the text. وهي فكرة تتضمن أموراً أخرى تحيط بالنص»[3].

واعتماد السياق اللغوي منهج قارٌّ في دراسة الأصوليين للنص القرآني، رأوا فيه القرينة الكبرى التي تضع يد المتلقي على المعنى المراد، وتوصل إلى ما يبغيه المتكلم من خطابه، فوجهوا المعنى بحسب موقعه السياقي، ورجحوا رأياً ورفضوا آخر مستندين إلى قرينة من سياق

---

(1) علم اللغة النصي: 107/1، نقلاً عن Halliday & Hasan: Language, Context and Text: Aspects as language in a social semiotic prespective, Oxford university Press Pp. 48.

(2) المرجع السابق: 107/1، نقلاً عن: Halliday & Hasan,Ibid,p.vi.

(3) المرجع السابق: 108/1، نقلاً عن: Halliday & Hasan,Ibid,p.5.

الكلام، سابقه ولاحقه.

ونجد الإشارة إلى السياق منذ رسالة الشافعي، وهي أول ما دُوِّن في الأصول، إذ جاء من أبوابها: «باب الصنف الذي يبين **سياقه معناه**»، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ﴾ [الأعراف163]، وبيَّن أن السياق أرشد إلى أن المراد أهلُها: «ابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ دلّ على أنه إنما أراد أهل القرية»[1] . فالمعنى الدقيق لأي كلمة يستدعي النظر إلى ما قبلها وما يليها من الكلام، والبحث في معنى الآية كلها.

ويقوم السياق عند الأصوليين بدور الترجيح بين الدلالات المتعددة التي تتجاذب الكلام، ويعين المراد منه. وقد عبر العز بن عبد السلام[2] (ت660هـ) عن ذلك بقوله: «**السياق** مرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات. وكل ذلك **بعرف الاستعمال**، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذماً. فما كان مدحاً بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذماً واستهزاء وتهكماً بعرف الاستعمال... وأما ما يصلح للأمرين **فيدل على المراد به السياق**، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾

(1) الرسالة: ص62-63.

(2) هو عبد العزيز بن عبد السلام، السُّلَمي، الدمشقي، من علماء الأصول بلغ رتبة الاجتهاد، لقِّب بسلطان العلماء. من كتبه: التفسير الكبير، والإمام في أدلة الأحكام، وقواعد الشريعة، والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز. انظر طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي (ت771هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناجي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1964م، ص209/8؛ والأعلام: 21/4.

[القلم 4] أراد به عظيماً في حسنه وشرفه، لوقوع ذلك في سياق المدح، وقوله: ﴿إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ۝٤٠﴾ [الإسراء: 40] أراد به عظيماً في قبحه، لوقوع ذلك في سياق الذم، وكذلك صفات الرب المتعددة تُحمل في كل سياق على ما يليق»[1] .

فاللفظ قد يكون معناه واحداً ومحدداً، بحسب عرف الاستعمال، ولكنه ينزاح عن المعنى العرفي إلى معنى آخر لا يجلِّيه إلا السياق، وربما تحول إلى ضد معناه الأصلي. وقد يكون معناه متعدداً بحسب العرف، محتملاً لأكثر من دلالة فيكون دور السياق تحديد المعنى المراد من الكلام.

وفي بحوث الأصوليين عن العام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها من القضايا الدلالية، يقع السياق في مقدمة القرائن التي ترشد إلى مراد المتكلم، يقول ابن قَيِّم الجَوزية (ت751هـ)[2]: «**السياق** يرشد إلى تخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة ؛ وهذا **من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم**، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته. فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ۝٤٩﴾

(1) الإمام في بيان أدلة الأحكام: العز بن عبد السلام، تحقيق: رضوان مختار بن غريبة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1987م، ص196.

(2) محمد بن أبي بكر بن أيوب، شمس الدين، الزُّرعي الدمشقي: مولده ووفاته في دمشق، تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية، حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه. وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه. له كتب كثيرة منها: إعلام الموقِّعين، والطرق الحُكْمية في السياسة الشرعية، وزاد المعاد، وبدائع الفوائد. انظر الأعلام:56/6، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، ص62/1-63.

[الدخان: 49] كيف تجد **سياقه** يدل على أنه الذليل الحقير»[1].

ففي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ٨٢﴾ [الأنعام: 82]، الظلم الوارد في الآية الكريمة، إن حُمل على ظاهره، بحيث يستغرق جميع أنواع الظلم المحتلمة، أشكلت الآية، فأيٌّ مؤمنٍ لم يَظلم نفسه بمعصية؟ ويجيب الشاطبي بأن «**سياق الكلام** يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص»، ودليل هذا التفسير هو النظر في جميع «السورة **من أولها إلى آخرها**» فمعانيها جميعاً «مقررة لقواعد التوحيد وهادمة لقواعد الشرك وما يليه. والذي **تقدم قبل الآية** قصة إبراهيم عليه السلام في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوۡ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓ﴾ [الأنعام: 21] فبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخَلَّتين، وظهر أنهما المعني بهما في سورة الأنعام، إبطالاً بالحجة، وتقريراً لمنزلتهما في المخالفة، وإيضاحاً للحق الذي هو مُضادٌّ لهما... فإن ذلك لما كان تقريراً لحكم شرعي بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم دقّ أو جل»[2]. ونلاحظ في النص السابق كيف أسهمت السورة من أولها إلى آخرها وما فيها من معان مختلفة، في بيان معنى الظلم الذي جاء في آية واحدة.

وتمثل الجملة في الغالب بنية غير مكتفية بنفسها، مفتقرة إلى جاراتها من الجمل، لتعطي دلالتها وتقدم المراد منها في النص. وعلى هذا

(1) بدائع الفوائد: ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت، ص109/4.

(2) الموافقات: 276/3-277.

المنهج كان تفسيرهم للألفاظ والجمل محكوماً بما يحيط بها في ذلك النص. ويصرّح الشاطبي بضرورة اتباع هذا المنهج في قراءة النص، فيذكر أن «المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل. وهذا معلوم في علم المعاني والبيان. فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم **الالتفاتُ إلى أول الكلام وآخره**، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، **لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون أولها**. فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض.... فلا محيص للمتفهم عن ردِّ آخر الكلام على أوله، وأوّلِه على آخره. وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف. فإن فرَّقَ النظرَ في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده. فلا يصح الاقتصارُ في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم. فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد فعليه بالتعبد به»[1].

وإن بإمكان قرائن السياق اللغوي أن تحسم جهاتِ الاحتمال الناجم عن مباني اللغة، وبهذا احتج إمام الحرمين الجويني[2] (ت478هـ) وردَّ على القائلين بِنُدور (النص) في كتاب الله -والمراد بالنص هنا: ما لا

(1) الموافقات: 3/413-414.

(2) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله: أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ومن كبار علماء الأصول، بنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية. من كتبه: البرهان في أصول الفقه، والإرشاد في أصول الدين، وغيرها. انظر طبقات الشافعية: ابن قاضي شُهبة (ت851هـ)، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1987م، ص256/2؛ والأعلام: 160/4.

يحتمل التأويل- فقال: «المقصود من (النصوص): الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات. وهذا، وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية»[1].

2 - التعدد والوحدة:

بلغ القرآن الكريم من تماسك أجزائه وترابط كلماته وجمله وآياته وسوره مبلغاً معجزاً لا يدانيه فيه أي كلام آخر. وإذا كان التماسك شرط التكوين النصي فإن النص القرآني يمتاز من غيره من النصوص بتفرد تماسكه وكيفية هذا التماسك، فهو وحدة متماسكة متآلفة، وهو في الوقت ذاته كثرة متنوعة متخالفة، تجد بين جمل السورة الواحدة من السبك والحبك ما يجعلها وحدة مستقلة متآخذة الأجزاء متعانقة الآيات رائعة التجانس والتجاذب، وبين سور القرآن من التماسك والترابط ما يجعله نصاً سويَّ الخلق حسن السمت، قرآناً عربياً غير ذي عوج.

وإن السورة الواحدة، وإن كانت متفرقةَ النزول كثيرةَ المعاني وتبحث في قضايا مختلفة، هي نص واحد، في تماسك داخلي ينظمها عقداً واحداً.

ويبرهن الشاطبي على هذا بعدة سُور، فسورة المؤمنون مثلاً، وهي مئة وثماني عشرة آية، وتضم موضوعات عديدة، يقول عنها الشاطبي:

(1)البرهان في أصول الفقه: 415/1.

إنها «نازلة في قضية واحدة، وإن اشتملت على معان كثيرة»[1]. ثم يفصّل بأن السورة لما كانت مكية فإنّ معانيها سترجع إلى معاني القرآن المكي التي ترجع هي أيضاً إلى معنى واحد هو التوحيد والدعاء إلى عبادة الله.

ومعاني القرآن المكي تندرج ضمن مقاصد ثلاثة أساسية هي:

1- تقرير الوحدانية لله الواحد الحق، غير أنه يأتي على وجوه، كنفي الشريك بإطلاق، أو نفيه بقيد ما ادعاه الكفار في وقائع مختلفة من كونه مقرِّباً إلى الله زلفى[2]، أو كونه ولداً[3]، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة.

2- تقرير النبوة للنبي محمد، وأنه رسول الله إلى الناس جميعاً، صادق فيما جاء به من عند الله، إلا أنه وارد على وجوه أيضاً، كإثبات كونه رسولا حقاً، ونفي ما ادعوه عليه من أنه كاذب أو ساحر أو مجنون أو يعلمه بشر أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم.

3- إثبات أمر البعث والدار الآخرة، وأنه حق لا ريب فيه بالأدلة الواضحة، والرد على من أنكر ذلك بكلِّ وجه يمكن الكافر إنكاره به، فردَّ بكل وجه يلزم الحجة ويبكت الخصم ويوضح الأمر.

فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر. وما ظهر ببادي الرأي خروجُه عنها فراجعٌ إليها في محصول الأمر. ويتبع ذلك الترغيبُ والترهيب، والأمثال والقصص، وذكر الجنة

---

(1) الموافقات: 416/3.

(2) سورة الزمر: 3.

(3) سورة يونس: 68.

والنار، ووصف يوم القيامة، وأشباه ذلك[1].

وبعد أن يقرر الشاطبي هذا يعود إلى سورة المؤمنون ليدرسها دراسة نصية مفصلة، ويكشف عن بنية التماسك الناظمة للسورة كلها، فيجد أن المعاني الثلاثة تظهر فيها على أوضح الوجوه، إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوّة التي هي المدخل للمعنيين الباقيين، وأنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية، ترفعاً منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم، أو ينال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت. فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها، وبأي وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى. وهذا ما اقتضى افتتاح السورة بجمل ثلاث:

الأولى: -وهي الآكد في المقام- بيان الأوصاف المكتسبة للعبد، التي إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه، وذلك قوله: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝١﴾ إلى قوله: ﴿هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝١١﴾ [المؤمنون: 1-11].

والثانية: بيان أصل التكوين للإنسان، وتطويره الذي حصل له جارياً على مجاري الاعتبار والاختيار، بحيث لا يجد الطاعن إلى الطعن على من هذا حاله سبيلاً.

والثالثة: بيان وجوه الإمداد له من خارج، بما يليق به في التربية والرفق والإعانة على إقامة الحياة، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما، وكفى بهذا تشريفاً وتكريما[2].

(1) انظر الموافقات: 416/3.

(2) انظر الموافقات: 417/3.

بعد ذلك سيكشف الشاطبي أن كل ما جاء بعدها من قصص من تقدم من الأمم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم، سيتضمن بوجهٍ ما بشرية الأنبياء، واعتراض الكافرين على هذا الوصف، ومناقشة ذلك. ففي قصة نوح مع قومه قولهم: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثۡلُكُمۡ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المؤمنون: 24] ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولاً منهم، أي من البشر لا من الملائكة، فقالوا: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثۡلُكُمۡ يَأۡكُلُ مِمَّا تَأۡكُلُونَ مِنۡهُ﴾ [المؤمنون: 33] ﴿وَلَئِنۡ أَطَعۡتُم بَشَرًا مِّثۡلَكُمۡ إِنَّكُمۡ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ ٣٤﴾ [المؤمنون: 34]، ثم قالوا: ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [المؤمنون: 38] أي هو من البشر، ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَاۖ كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ﴾ [المؤمنون: 44]. فقوله: ﴿رَّسُولُهَا﴾ مشيراً إلى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها. ثم ذكر موسى وهارون وردَّ فرعون وملَئِه بقولهم: ﴿أَنُؤۡمِنُ لِبَشَرَيۡنِ مِثۡلِنَا﴾[المؤمنون: 47] الخ. هذا كلُّه حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية، تسليةً لمحمد عليه الصلاة والسلام. ثم بيّن أن وصف البشرية للأنبياء لا غضّ فيه، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر يأكلون ويشربون كجميع الناس، والاختصاص أمر آخر من الله تعالى، فقال بعد تقرير رسالة موسى: ﴿وَجَعَلۡنَا ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً﴾ [المؤمنون: 50]، وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان. ثم قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [المؤمنون: 51]، أي هذا من نعم الله عليكم، والعمل الصالح شكر تلك النعم ومشرف للعامل به، فهو الذي يوجب التخصيص لا الأعمال السيئة. وقوله: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المؤمنون: 52] إشارة إلى التماثل بينهم، وأنهم جميعا مصطفون من البشر. ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنۡ خَشۡيَةِ رَبِّهِم مُّشۡفِقُونَ ٥٧﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ ٦١﴾

[المؤمنون: 57-61][1].

ولو عدنا إلى السورة، من أولها إلى هنا بالتأمل، لظهر لنا أن ما ذكر من المعنى هو المقصود. وينضاف إليه المعنى الآخر الذي أشار إليه الشاطبي في بداية كلامه، وهو أن الكافرين إنما قالوا ما قالوه، وغضّوا من الرسل بوصف البشرية، استكباراً من أشرافهم، وعتواً على الله ورسوله، فإن الآيات الأُول في بداية السورة «تشعر بخلاف الاستكبار، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة»، والمجموعة الثانية من الآيات «مؤذِنة بأن الإنسان منقول في أطوار العدم وغاية الضعف، فإن التارات[2] السبع أتت عليه وهي كلها ضعف إلى ضعف، وأصله العدم، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار»، والمجموعة الثالثة من آيات الافتتاح «مشعرة بالاحتياج إلى تلك الأشياء والافتقار إليها، ولولا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية، فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة والخلق، فهذا كله كالتنكيت عليهم»[3].

وسيظهر هذا المعنى في كل ما يرد في السورة، بعد مقاطع الافتتاح الثلاثة، من قصص وغيرها من القضايا. ففي قصة قوم نوح: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُاْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ﴾ [المؤمنون: 24]، والملأ هم الأشراف، وكذلك فيمن بعدهم: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱلْأٓخِرَةِ﴾ [المؤمنون: 33] وفي قصة موسى: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المؤمنون: 47] ومثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم

(1) الموافقات: 3/417-418 بتصرف يسير.

(2) التارات: الأطوار، جمع تارة.

(3) الموافقات: 3/418.

في قومهم قالوا هذا الكلام. ثم قوله: ﴿فَذَرۡهُمۡ فِي غَمۡرَتِهِمۡ حَتَّىٰ حِينٍ ٥٤﴾ إلى قوله: ﴿لَّا يَشۡعُرُونَ ٥٦﴾ [المؤمنون: 54-56] رجوع إلى وصف أشراف قريش، وأنهم إنما تشرفوا بالمال والبنين، فردَّ عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف، وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنۡ خَشۡيَةِ رَبِّهِم مُّشۡفِقُونَ ٥٧﴾ [المؤمنون: 57 وما بعدها]. ثم رجعت الآيات إلى وصفهم في ترفهم وحال مآلهم وذكر النعم عليهم والبراهين على صحة النبوة، وأنّ ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية ونفي الشريك، وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين. «**فهذا النظر إذا اعتُبِرَ كلياً في السورة وُجد على أتمَّ من هذا الوصف، لكن على منهاجه وطريقه. ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح. والتوفيق بيد الله. فسورة المؤمنون قصة واحدة في شيء واحد**»[1]، على الرغم من تنوّع موضوعاتها وكثرتها.

فعندما يقرن القرآن بين القصتين فذلك للمناسبة بينهما في المعنى. فالتماسك راجع إلى وحدة الموضوع الذي تعالجه السورة. وأمرٌ آخر يتجلى للباحث المتأمل، وهو أن هذه القصص المختلفة يجمعها إطار عام هو أنها عبرة وتسلية لرسول الله ﷺ، وأنها تخدم موضوع السورة الرئيسي. وهذا هو الجامع العام لهذه القصص. وهو لا شك رابط دلالي. فالقصص المتتالية ينظمها عقد معنوي هو الدعوة إلى الله، ثم التكذيب وإيذاء الرسل، ثم انتقام الله ونصرة الرسول والمؤمنين.

ثم يجعل الشاطبي من هذا الاعتبار الكلي لنصوص القرآن ضرورة منهجية في دراسة النص. «وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يُحتذى في

---

(1) الموافقات: 419/3.

النظر في القرآن **لمن أراد فهم القرآن**»[1].

وإذا كان هذا التحليل النصي الذي عرضه الشاطبي قام على سورة مكية، فإن في السور المدنية التي يتسم معظمها بالطول وتشعب الموضوعات، يتجلى تماسكه بصورةٍ أكثرَ عمقاً وأشدَّ إعجازاً. ولو عمدنا إلى أية سورة من التنزيل المدني، لتبين لنا ما يتميز به نظم القرآن من (الوحدة مع الكثرة). بمعنى أن معاني أي سورة، على كثرتها وتشعُّب موضوعاتها، يظهر فيها للناظر والمتأمل تناسقُ أوضاعها، وائتلاف عناصرها، وأخذُ بعضها بحُجز بعض، حتى إنها لتنتظم منها وحدة محكمة لا انفصام لها.

والتوفيق بين الوحدة والكثرة مع الحفاظ على التماسك ليس عند الأدباء ولا مؤلفي الكتب بالأمر الهيّن، كما هو معروف، بل هو مطلب كبير، يحتاج إلى مهارة وحذق ولطف حس في اختيار أحسن المواقع لتلك الأجزاء، وطرق ضم بعضها إلى بعض، مع الالتزام بالإيجاز وغيره من صنوف الجودة.

ومن أجل عزة هذا المطلب نرى البلغاء -وإن أحسنوا وأجادوا إلى حدٍّ ما في غرضٍ غرض- يكون منهم الخطأ والإساءة في نظم تلك الأغراض كُلاً أو جُلاً. فالشعراء حينما يجيئون في القصيدة الواحدة بمعان عدة، أكثرُ ما يجيئون بها أشتاتاً لا يلوي بعضها على بعض. وقليلاً ما يهتدون إلى حسن التخلص من الغرض إلى الغرض.

هذا شأن الأغراض المختلفة إذا تناولها الكلام الواحد في المقام

---

(1) الموافقات: 419/3.

الواحد، فكيف لو قد جيء بها في ظروف مختلفة وأزمان متطاولة؟

وإن طلبنا شاهداً على ما نقول من نظام الوحدة في السورة على كثرة أسباب اختلافها، وكيف تتماسك منها سلسلة واحدة من الفكر تتلاحق فيها الفصول والحلقات، فأيُّ شيءٍ أكبر شهادةً وأصدق مثلاً من سورة هي أطول سور القرآن[1]، وأكثرها جمعاً للمعاني المختلفة، وأطولها مدةً في النزول، إذ استمرت نجومُها في النزول تسع سنين عددا. فإن أولَ ما نزل بالمدينة كان من سورة البقرة، وآخر ما نزل كان منها[2].

«فسورة البقرة مثلاً كلام واحد باعتبار النظم. واحتوت على أنواع من الكلام، بحسب ما بث فيها. منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال. وذلك تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك»[3].

فالقرآن من خصائصه تداخلُ بحوثه وموضوعاته، على خلاف ما هو معهود في عامة المؤلفات من التنسيق والتبويب بحسب الموضوعات، وتصنيف البحوث مستقلة عن بعضها، وإنما نجد عامة موضوعاته لاحقة ببعضها دونما فاصل بينها، أو أنها متداخلة في بعضها في كثير من

(1) عدد آيات سورة البقرة: 286آية، وتبلغ تقريباً جزأين ونصف الجزء من أجزاء القرآن الثلاثين.

(2) انظر البرهان في علوم القرآن: 194/1 و 209/1.

(3) الموافقات: 415/3. وقد درس هذه السورة، من حيث بيان التماسك فيها، محمد خطابي في كتابه لسانيات النص. وثمة دراسة قيمة ومفصلة تبين التماسك النصي المعجز في سورة البقرة في كتاب النبأ العظيم لمحمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، 2004م، انظر ص123-185.

السور.

وقد رأى بعض المستشرقين ومَن تابَعهم في هذه الخاصية القرآنية مطعناً في تماسكه، وعللها بعضهم بأنها البدائية والبساطة في منهج البحث[1].

وربما تفيد دراسة التماسك في النص القرآني وإبراز وحدته الموضوعية، في الإجابة عن مثل هذه الشبهات التي ترى في القرآن على ترتيبه النصي المعهود، التفكك وفقدان التماسك والتلاؤم، مستدلين على ذلك بنزوله منجّماً في نيف وعشرين سنة، في حكم متعددة وأحكام متنوعة، فكيف يكون ربطها، وكيف يتفق وصلها، وقد تنوعت آيات القرآن في نزولها زماناً ومكاناً وسبباً؟ ولذلك رأى المستشرق (جولدتسيهر I Goldziher)[2] أن الوحدة الموضوعية في القرآن مفقودة، ولا وجود لها إلا في مواضع قليلة من القرآن[3]. وأوصى المستشرق (نولدكه T. Noldeke)[4] بإعادة ترتيب القرآن وفق أسباب نزوله، تيسيراً للقارئ

(1) انظر من روائع القرآن: سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي، دمشق، ص120.

(2) مستشرق مجري يهودي رحل إلى سورية سنة 1873م، وأقام فيها مدة، وانتقل إلى فلسطين فمصر، حيث لازم بعض علماء الأزهر، توفي في المجر سنة 1921م. له مؤلفات في الإسلام والفقه الإسلامي والأدب العربي، منها: مذاهب التفسير الإسلامي، والإسلام عقيدة وشريعة. وهما مترجمان إلى العربية. انظر الأعلام: 84/1، واتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر: محمد إبراهيم شريف، دار التراث، القاهرة، ص76.

(3) انظر مذاهب التفسير الإسلامي: جولدتسيهر، ترجمة: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1955م، ص5.

(4) مستشرق ألماني اشتغل باللغات السامية والتاريخ الإسلامي واللغة العربية وآدابها وتاريخها، وحصل على الاه في علوم القرآن، وكان عنوان رسالته (أصل وتركيب سور =

وإعانة له على فهم القرآن، على حسب زعمه. يقول المستشرق (بلاشير R.L.Blachere)[1] في كتابه (القرآن نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره): «إن إعادة ترتيب السور الذي اقترحه [نولدكه] ينال هنا كامل الأهمية، لأنه يلقي على المصحف أضواء مطمئنة، ويردّ وضع النصوص إلى آفاق سهلة الإدراك، لكونها مقرونة إلى السياق التاريخي المعقول»[2].

وبهذا الترتيب الجديد المستند إلى السياق التاريخي الذي هو ترتيب النزول «يتوصل القارئ الغربي إذ ذاك، بمنطق لا تكلف فيه، إلى الاقتناع بأن الحياة قد أعيدت للمصحف، فما عاد يظهر على شكل متتابع مصطنع وغير منتظم للنصوص، بل على شكل سلسلة من الموضوعات، عالجها محمد خلال عشرين سنة، وفقاً لمقتضيات دعوته»[3].

ثم يقول في الموضوع نفسه: «تدل التجربة فيما يبدو أن التقيد

القرآن)، وقد أعاد النظر فيها وفي توثيق مراجعها، ونشرَها بعنوان (تاريخ النص القرآني). من مؤلفاته: حياة النبي محمد، ودراسات لشعر العرب القدماء، والنحو العربي. توفي عام 1930م. انظر المستشرقون: 738/2-740، والأعلام: 96/2.

(1) مستشرق فرنسي، كان من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق، ضليع من العربية، ولد بالقرب من باريس، ودرس الثانوية في المغرب، وتخرّج في كلية الآداب في الجزائر عام 1922م، وعمل بالتدريس في المغرب وفي فرنسا. من أشهر كتبه: تاريخ الأدب العربي، وترجمة القرآن الكريم في ثلاثة أجزاء، وقواعد العربية الفصحى. وله مقالات عديدة في أشهر مجلات الاستشراق. توفي عام 1973م. انظر الأعلام: 72/2، والمستشرقون: نجيب العقيقي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1964م، ص316/1-318.

(2) القرآن، نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره: بلاشير، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1974م، ص23.

(3) القرآن، نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره: ص27.

بالمراحل الزمنية للترتيب الذي اقترحه نولدكه، وأخذ به بعض المترجمين، يجعل قراءة المصحف سهلة بل ممتعة»[1].

والحق أن دراسة التماسك في النص القرآني تردّ على هذه المطاعن، وتظهر أن خاصية الوحدة والتعدد في القرآن مظهر من مظاهر تفرده واستقلاله عن كل ما هو مألوف ومعروف من طرائق التأليف. حتى إن الناظر فيه من دون أن يعلم بتنجيم نزوله لا يخطر على باله أنه نزل منجَّماً. ومهما أنعم النظر وبحث فلن يستطيع -في ظني- أن يجد فرقاً بين السور التي نزلت جملة، والسور التي نزلت منجمة، من حيث إحكام الربط والتماسك في كل منهما. فسورة البقرة مثلاً، وقد نزلت بضعةً وثمانين نجماً في تسع سنين[2]، لا تجد فرقاً بينها وبين سورة الأنعام التي نزلت دفعة واحدة وهي من السور الطوال. فالنص القرآني متفرد في تماسكه، سارٍ في ترابطه وانسجامه على نسق غير معهود في المنهج والأسلوب والتعبير.

3 - المناسبة بين الآيات والسور:

نزل القرآن الكريم منجَّماً على حسب الحوادث والوقائع فكان معجزاً، ثم جُمعت آياته وسوِّرت سُوَرُه في المصحف فكان ذلك الترتيب

---

(1) القرآن، نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره: ص44. وانظر كتاب السيرة النبوية وأوهام المستشرقين: عبد المتعال الجبري، مكتبة وهبة، القاهرة، ص27-28، وفيه يذكر بعض من قام من المستشرقين بمحاولات في ترجمة القرآن، رتبوا فيها السور وفق ترتيب نزولها، ويفند آراءهم فيها.

(2) انظر مناهل العرفان في علوم القرآن: عبد العظيم الزرقاني، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م، ص335/2.

إحدى ظواهر الإعجاز فيه. وقد شجَّع هذا العدول عن ترتيب النزول طائفة من العلماء على البحث في الاتصال بين الآيات في السورة، وبين السور، وبيان علل الترابط والتجاور القرآني، للكشف عن روائع نظمه وبدائع انسجامه التي تميز بها على سائر الكلام. وهذا ما أدى إلى ظهور علم من علوم القرآن هو علم مناسبات القرآن.

وعلم المناسبات: هو العلم الذي يدرس علل ترتيب أجزاء القرآن[1]. ويستند هذا العلم إلى أن ترتيب الآيات والسور في القرآن توقيفي[2]، قال الزركشي: «وقد تنزل الآيات على الأسباب الخاصة، وتوضع كل واحدة منها مع ما يناسبها من الآي، رعاية لنظم القرآن وحسن السياق»[3]، وقال ولي الدين الملوي (ت774هـ): «قد وهِمَ من قال: لا يُطلب للآي الكريمة مناسبة لأنها حسب الوقائع المتفرقة. وفصلُ الخطاب أنها على حسب الوقائع تنزيلاً، وعلى حسب الحكمة ترتيباً وتأصيلاً. فالمصحف، على وفق ما في اللوح المحفوظ، مرتَّبةٌ سورُه كلها

---

(1) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: برهان الدين البقاعي، حيدر آباد، ط1، 1969م، ص6/1.

(2) ترتيب الآيات داخل السور توقيفي بالإجماع، أما ترتيب سور القرآن، فجمهور العلماء على أنه توقيفي أيضاً وليس باجتهاد من الصحابة. وخالف بعض العلماء، منهم المفسر ابن عطية الأندلسي، بسبب وجود روايات فهموا منها أن بعض السور كان باجتهاد الصحابة، مع إقرارهم بأن كثيراً من السور، كالسبع الطوال، والحواميم، والمفصَّل: (السُّبُع الأخير من القرآن وهو 65 سورة)، كان قد عُلم ترتيبها في حياة النبي. انظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993م، ص46-47؛ وعلوم القرآن الكريم: نور الدين عتر، دار الخير، دمشق، ط1، 1993م، ص40 وما بعدها.

(3) البرهان في علوم القرآن: 25/1.

وآياته بالتوقيف، كما أنزل جملة إلى بيت العزة... والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور كلها يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له»[1].

وشهد علم المناسبة، منذ القرن الرابع فما يليه، عناية كبيرة. وأقدم من ينسب إليه هذا العلم هو الحافظ أبو بكر النَّيْسابوري[2] (ت319هـ) الذي كان يُزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة، ثم انتشر بعد ذلك وذاع بين العلماء[3]. وعني به المفسرون عموماً، وخصوصاً الزمخشري والرازي والخطيب وأبو السعود والألوسي[4]. وممن أفرده بالتصنيف المفسر أبو جعفر بن الزبير الأندلسي (ت708هـ) في كتابه (البرهان في ترتيب سور القرآن)، وبرهان الدين أحمد بن عمر البقاعي[5] (ت885هـ)، وكتابُه (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور) أشهرُ ما أُلِّف في المناسبات بين السور وبين الآيات، فهو جامع في هذا الفن.

---

(1) الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط3، 1951م، ص108/2.

(2) محمد بن إبراهيم بن المنذر، فقيه مجتهد، من الحفاظ، قال عنه الذهبي: صاحب الكتب التي لم يصنف مثلها. من كتبه: اختلاف العلماء، وتفسير القرآن. انظر الأعلام: 294/5.

(3) البرهان في علوم القرآن: 36/1.

(4) انظر علوم القرآن الكريم: ص92.

(5) هو أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي: مؤرخ، أديب، أصله من البقاع في سورية، وتوفي بدمشق. له كتب كثيرة، منها: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، وعنوان الزمان في تراجم الشيوخ والأقران، والباحة في علم المساحة، وله ديوان شعر سماه إشعار الواعي بأشعار البقاعي. انظر الأعلام: 56/1، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي (ت1089هـ)، مكتبة القدسي، القاهرة، 1351هـ، ص339/7.

والكشف عن المناسبات بين الآيات والسور جانب من جوانب قراءة النص عند القدامى، يقوم على أساس أن النص وحدة بنائية مترابطة الأجزاء، ويحاول دارس النص اكتشاف المعنى الرابط بين هذه الأجزاء، كي تكون جميعها «كالكلمة الواحدة متسقة المعاني منتظمة المباني»[1].

- **فوائد علم المناسبات:**

لعلم المناسبات فوائد كثيرة: منها ما يتعلق بجمال النص القرآني، ومنها ما يتعلق بإيضاح المعنى وبعض ما يُشْكل تفسيره، إذ هو يندرج ضمن إطار النظر إلى السياق الكلي للقرآن، ولذلك فمعرفة المناسبة عنصر مساعد في كثير من الأحيان على توضيح المعنى المراد. ومن فوائده:

-أنه يُظهر التماسك النصي للكتاب الكريم، ويجلو ارتباط أجزائه، مما يزيد النص القرآني جمالاً في النفس، لأنه يريك جودة السبك وإحكام السرد، وكيف تكون هذه الأجزاء المنتشرة المتفرقة وحدة بديعة متآلفة.

والنقاد متفقون على أن التماسك والانسجام من أساسيات العمل الأدبي، وعابوا على البلغاء والشعراء سوء التخلص وسوء تنظيم أغراضهم حين يأتون بها شتيتاً مفككاً غير متماسك ولا متجاذب. ومن أهم أقوالهم في هذا قول ابن طَباطَبا (ت322هـ): «وأحسنُ الشعر ما ينتظم القول فيه انتظاماً، يتسق به أوله مع آخره على ما ينسِّقه

(1)البرهان في علوم القرآن: 36/1.

قائله»[1] ثم قال: «... يجب أن تكون القصيدة كلها **كلمة واحدة**، في اشتباه أولها بآخرها، نسجاً وحسناً وفصاحة وجزالة ألفاظ ودقة معان وصواب تأليف... حتى تخرج القصيدة كأنها مُفْرَغة إفراغاً... لا تناقض في معانيها ولا وَهْي في مبانيها، ولا تكلُّف في نسجها، تقتضي كل كلمة ما بعدها، ويكون ما بعدها متعلقاً بها مفتقراً إليها»[2].

-أنه يعين على فهم النص ويفيد في ترجيح بعض الآراء في التفسير على بعض، قال البقاعي: «وبذلك يوقف على الحق من معاني آيات حار فيها المفسرون، لتضييع هذا الباب من غير ارتياب»[3]، منها قوله تعالى: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ﴾ [البقرة: 133]، والخلاف في (أم) هل هي منقطعة أو متصلة؟ والخطاب موجه لمن؟ فيها وجهان: الأول: أنها أم المنقطعة، ومعنى الهمزة فيها الإنكار، والخطاب للمؤمنين، بمعنى ما شهدتم ذلك. الثاني: أنها متصلة، والخطاب هنا لليهود، على أن يقدَّر قبلها محذوف، وهذا الوجه هو الملائم للسياق، وهو الراجح إذا روعيت المناسبة. وبيانه أن الله لما قرر لبني إسرائيل أن أباهم يعقوب ممن أوصى بنيه بالإسلام قال مبَكِّتاً لهم: (أم)، فعلم قطعاً من ذكر حرف العطف أن المعطوف عليه محذوف، فكان التقدير هنا لتوبيخهم وتقريعهم بأن أي شق اختاروه لزمهم به ما يكرهون: أكنتم غائبين عن هذه الوصية

(1) عيار الشعر: ابن طباطبا العلوي؛ تحقيق: عبد العزيز المانع، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م، ص213.

(2) عيار الشعر: ص213.

(3) نظم الدرر: 13/1.

من إبراهيم ويعقوب عليهما السلام أم كنتم حاضرين[1].

وفي علم المناسبة بحث الدارسون القدامى المناسبات بين الآيات وبين السور، وأبرزوا من خلاله كيف تتراكب كل الوحدات القرآنية وتتماسك. فالآيات تدخل في النصوص، والنصوص في السور، والسور في القرآن.

وإن هذا النظام في تماسك سور القرآن ليؤكده معنى السورة نفسه، فإن معناها في المعجم يعطينا في آن معاً: نصية السورة واستقلالها من جهة، وارتباطها مع السور الأخريات من جهة ثانية.

فالسورة مشتقة من جذر (س و ر)، وبإمكاننا أن نستخلص من دلالاتها المعجمية ما يلي:

1 – الاستقلالية والاكتمال: السورة في اللغة: المَنزلة[2]: ومنه السورة من القرآن: «لأنها مَنزِلةٌ بعد منزلة مقطوعةٌ عن الأخرى... وأنزل الله عز وجل القرآن على نبيه ﷺ شيئاً بعد شيء، وجعله مفصَّلاً، وبَيَّن كلَّ سورة بخاتمتها وبادئتها، وميَّزها من التي تليها»[3] وسُوْر المدينة: حائطها المشتملُ عليها، وسميت سُورة القرآنِ تشبيهاً بسور المدينة، لكونها محيطة بآيات إحاطةَ السور بالمدينة[4]. والاستقلال والاكتمال في

(1) انظر نظم الدرر: 179/2، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: الزمخشري، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قُم – إيران، ط1، 1414هـ، ص192/1-193.

(2) انظر مادة (س ور) في لسان العرب: 386/4، وتاج العروس: 283/3.

(3) تاج العروس: 283/3.

(4) انظر تاج العروس: 283/3، والمفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان داودي، دار القلم بدمشق والدار الشامية ببيروت، ط1، 1996م، ص433-434.

لسانيات النص حدّ من حدود النصية، وهو معنى وصفهم للنص بأنه المنغلق على ذاته المكتمل في دلالته.

2 – التماسك والانسجام بينها وبين بقية السور: «والسُّوْرُ جمع سُورَة مثل بُسْرَة وبُسْرٍ، وهي **كلُّ منزلة من البناء**، ومنه سُورَةُ القرآن»[1]. وقال ابن سِيدَه: «سميت السُّورَةُ من القرآن سورةً، لأَنها **درجةٌ إلى غيرها**»[2]. أو «لكونها منزلة كمنازل القمر»[3]

وعلى هذا الأساس كان بحث المناسبة في القرآن على نوعين:

أولاً - المناسبة بين أجزاء السورة:

إن جملة الآيات ضمن السورة الواحدة: إما أن يكون التماسك النصي بينها واضحاً، لتعلق الكلام بعضه ببعض، من خلال وسائل التماسك وأدواته.

وإما ألا يكون التماسك جلياً مكشوفاً، وهذا ميدان الكشف عن المناسبات، فلا بد هنا من دعامة تؤذن باتصال الكلام، وهي قرائن معنوية مؤذنة بالتماسك النصي، كالتنظير والمضادّة والاستطراد وغيرها[4].

وأكثرُ سور القرآن تجمع بين طياتها موضوعات مختلفة، وتنتقل من غرض إلى غرض آخر، وهو ما يسميه القدماء بالتخلص. والشعراء والأدباء وحملة الأقلام يُمدحون بالبراعة في التخلص ويتفاوتون بحسن

(1) اللسان: 386/4.

(2) اللسان: 386/4.

(3) المفردات في غريب القرآن: ص434.

(4) انظر البرهان في علوم القرآن: 46/1-47.

التخلص. ولو عدنا بهذه القضية إلى القرآن لوجدنا أن النص القرآني في جملته بنية قائمة على التخلص. والتخلص هو القانون العام الذي ينتظم الصياغة الكلية لهذا النص الفريد. ولا يحول تعدد الأغراض واختلاف الموضوعات دون جودة سبكه وإحكام تماسكه وتلاؤمه، إذ ثمة رابط معنوي بين كل غرض والذي يليه.

ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ﴾ [الأعراف: 26] **بعد** ذكره لقصة آدم وحواء، فالرابط بينهما هو أن هذه الآية واردة على سبيل **الاستطراد**، لما تضمنته قصة آدم من انكشاف السَّوءات وخصفِ الورق عليها، «إظهاراً للمنة فيما خلق الله من اللباس، ولما في العري وكشف العورة من المهانة والفضيحة، وإشعاراً بأن التستر باب عظيم من أبواب التقوى»[1].

ومنه قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٦﴾ [البقرة: 6] بعد حديثه عن المؤمنين المهتدين، فبينهما جامع معنوي وهو **التضاد**، إذ لما جرى الحديث قبلها عن ذكر الخُلَّص من المؤمنين، وذكر صفاتهم، وأن الكتاب هدى ولطف لهم خاصة، قفّى على أثَره بذكر أضدادهم، وهم الكفار الذين لا ينفع فيهم الهدى ولا يجدي عليهم اللطف، وسواء عليهم وجود الكتاب وعدمه، وإنذار الرسول وسكوته[2].

وحكمة هذا التضاد التشويق، وتبيين الشيء بضده، والضد يظهر

(1) الكشاف: 97/2.

(2) انظر الموافقات: ص359/3.

حسنه الضد، وهذا سنة في القرآن، كما يرى الشاطبي وهو يعرض لبعض الروابط الشائعة في القرآن، فإذا «ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه وبالعكس، وكذلك الترجية مع التخويف وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس، لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً، فهو راجع إلى الترجية والتخويف»[1]. وذلك من الروابط التي تربط بين الكثير من النصوص التي قد يظن غير العالم أنها لا رابط بينها. ويسوق الشاطبي على هذا الاقتران أمثلة كثيرة[2].

مناسبة فاتحة السورة لما يليها:

حسن افتتاح الكلام من غاية البلاغة وأسباب القبول، لأنه أول ما يلامس أذن السامع، فإن كان بليغاً جميلاً استدعى انتباه السامع وإقباله، وإلا لم يكن له ذلك الوقع والتأثير.

والجملة الأولى في أي نص هي المحور الذي يدور عليه النص فيما بعد، إذ تتعلق سائر أجزائه بالجملة الأولى بوسيلة ما. والمتكلم يصب تركيزه على بداية الكلام، إذ يغدو ما يليها غالباً تفسيراً لها[3].

ودارسو النص القرآني -خلال جهودهم في التفتيش عن المناسبات- أدركوا أهمية المطلع وارتباطه بما بعده، ووقفوا على حِكَم افتتاح كل سورة بما افتتحت به.

من أمثلة ذلك ما ذكره السيوطي عن الحكمة في افتتاح سورة

(1) الموافقات: 358/3.

(2) انظر الموافقات: 359/3-340.

(3) انظر علم اللغة النصي: 65/1.

الإسراء بالتسبيح والكهف بالتحميد، بأن الأولى لما اشتملت على الإسراء الذي كذب المشركون به النبي ﷺ، وتكذيبه تكذيب لله تعالى، أتى بـ(سبحان) لتنزيه الله عما نُسب إلى نبيه من الكذب؛ وسورة الكهف لما أنزلت بعد سؤال المشركين عن قصة أصحاب الكهف وتأخر الوحي، نزلت مبينة أن الله لم يقطع نعمته عن نبيه ولا عن المؤمنين، بل أتم عليهم النعمة بإنزال الكتاب، فناسب افتتاحها بالحمد على هذه النعمة(1).

إن في استهلال كل سورة مناسبةً لما يرد في أثنائها من معان، فالآية الأولى في سورة النساء هي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١﴾ [النساء: 1]، وقد أمر فيها بتقوى خاصة، وهي أن يتقوه فيما يجب عليهم وصله فقيل: اتقوا ربكم الذي وصل بينكم، حيث جعلكم من أرومة واحدة، فيما يجب على بعضكم لبعض فحافظوا عليه ولا تغفلوا عنه. وعلل الزمخشري ذلك بأنه مطابق لمعاني السورة، فقد اشتملت سورة النساء على بيان الحقوق بين الأقارب والأرحام وأحكام التوارث فيما بينهم(2).

وأعجبُ فواتح السور حالاً وإثارة للتأمل هي الحروف المفردة التي افتتحت بها سور كثيرة من القرآن، مثل: (ألم) و(حم) و(ق). وقد ذكر العلماء لهذا النوع من الافتتاح أيضاً مناسبات. من ذلك ما ذكره السيوطي حول اختصاص كل سورة بما بدئت به، حتى لم تكن ترد

(1) انظر الإتقان: 114/2.

(2) انظر الكشاف: 462/1.

(ألم) في موضع (ألر) ولا (حم) في موضع (طس)، «وذلك أن كل سورة بدئت بحرف منها فإن أكثر كلماتها وحروفها مماثل له، فحُقَّ لكل سورة منها ألا يناسبها غير الواردة فيها، فلو وُضع (ق) موضع (ن) لعُدمَ التناسب الواجب مراعاته في كلام الله»[1].

وقد رأى دارسو القرآن في الافتتاح بهذه الحروف الإشارةَ إلى التحدي بالقرآن وبنظمه، وكأنه يقول: إن القرآن منتظم من عين الحروف التي يتألف منها كلام العرب، فلولا أنه نازلٌ من عند الخالق القادر لما تضاءلت عن الإتيان بمثله قدرتهم. وبناء على هذا التفسير ذكروا وجهاً من وجوه الترابط بين هذا الافتتاح ومضمون السورة التي تفتتح به، وهو أن كل سورة افتتحت بهذه الحروف فسيرد فيها موضوع الانتصار للقرآن، وتبيان أن نزوله حق لا شك فيه ولا ريب[2] .

ثانياً: المناسبة بين السور:

وهو مناسبة فاتحة السورة لخاتمة السورة التي قبلها، وهو مبني على أن ترتيب السور توقيفي، وهو الراجح عند العلماء، كما أسلفنا، وقد تتبعه علماء المناسبة في كل سور القرآن، ولم يُعنَ به المفسرون، في الغالب، كعنايتهم بالمناسبة بين الآيات.

يقول الزركشي: «وإذا اعتبرت افتتاح كل سوره وجدته في غاية المناسبة لما ختم به السورة قبلها، ثم هو يخفى تارة ويظهر أخرى»[3].

(1) الإتقان: 113/2.

(2) انظر تفسير القرآن العظيم: ابن كثير (ت774هـ)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص809/2.

(3) البرهان في علوم القرآن: 38/1.

حتى إن من السور ما جعلوا تعلقها بما قبلها لفظاً، كما في خاتمة سورة الفيل ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ۝٥﴾ [الفيل: 5] وأول قريش ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ ۝١﴾ [قريش: 1]، فالجار والمجرور: (لإيلاف) متعلقان بالفعل: (فجعلهم) واللام هنا للتعليل[1].

ومن أمثلته: أن سورة آل عمران خُتمت بالأمر بالتقوى، وافتتحت به تاليتها سورة النساء. وهو نوع من البديع يسمى: تشابه الأطراف[2]. ومنه افتتاح سورة الحديد بالتسبيح، فإنه مناسب لختام سابقتها سورة الواقعة من الأمر بالتسبيح[3].

غير أن أشكال الترابط والتماسك بين السورتين لا يقتصر على آخر السورة وأول الثانية، بل له وجوه عديدة، اجتهد السيوطي في استخلاصها في كتابه (تناسق الدرر في تناسب السور) بيّنَ فيه صور الترابط والتماسك في جميع القرآن سورةً سورة، ويسميها السيوطي وجوه الاعتلاق. نذكر منها على سبيل المثال ما رآه السيوطي بأنه قاعدة «استقرّ بها القرآن: أن كل سورة تفصيل لإجمال ما قبلها، وشرح له، وإطناب لإيجازه وقد استقرّ معي ذلك في غالب سور القرآن، طويلها

---

(1) وهذا أحد أوجهٍ ثلاثة في تعليق الجار والمجرور (لإيلاف). ويكون المعنى على هذا الوجه: ففعلنا بأصحاب الفيل هذا الفعل نعمةً منا على أهل هذا البيت، وإحساناً منا إليهم. انظر معالم التنزيل: حسين بن مسعود البَغَوي (ت516هـ)، تحقيق: محمد النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض، ط4، 1997م، ص542/8.

(2) انظر تناسق الدرر في تناسب السور: السيوطي، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1983م، ص25.

(3) وهو قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ۝٩٦﴾ [الواقعة: 96].

وقصيرها»[1]. فسورة البقرة قد اشتملت على تفصيل جميع مجملات الفاتحة. ومجملات سورة البقرة فُصّلت في آل عمران وهكذا. ويبرهن السيوطي على ما يقول، ليقدم لنا بذلك دراسةً مفصلة وقيمة في التماسك بين سور القرآن.

وهذا التماسك على مستوى المضمون له وجوه مختلفة، فقد قيل في سورة الكوثر: إنها كالمقابلة لسابقتها، لأن السابقة قد وصف الله فيها المنافق بأربعة أمور: البخل، وترك الصلاة، والرياء فيها، ومنع الزكاة؛ فذكر هنا في مقابل البخل: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ١﴾ أي الكثير، وفي مقابلة ترك الصلاة: ﴿فَصَلِّ﴾ أي دم عليها، وفي مقابلة الرياء: ﴿لِرَبِّكَ﴾ أي لرضاه لا للناس، وفي مقابلة منع الماعون: ﴿وَٱنۡحَرۡ﴾ وأراد به التصدق بلحم الأضاحي[2].

ومنه أيضاً على مستوى النص القرآني كله أن كل ربع من القرآن افتتح بسورة أولها الحمد، فالفاتحة للربع الأول، والأنعام للربع الثاني، والكهف للربع الثالث، وسبأ وفاطر للربع الرابع[3]. إلى غير ذلك من وجوه الترابط والتماسك، نحيل فيها على كتاب السيوطي المذكور.

ولقد يدل هذا على أن النص القرآني يمثل بنية وكياناً مستقلاً من العلاقات التي ترتد داخلياً على نفسها ونظامها لتدل عليه، وتقوم هرمياً لتدل على تماسكه.

(1) تناسق الدرر: ص15.

(2) انظر البرهان في علوم القرآن: 1/38-39، ومفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي (ت606هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص32/323.

(3) تناسق الدرر: ص8.

وقد وجدنا أن وصف هذه الظاهرة عند دارسي النص القرآني، تحت ما سمي بمناسبة الآيات والسور، يعدّ صورة مبكرة للانتقال من الوصف الجزئي لنظم الجملة إلى التحليل الكلي للنص، وهو ما يعد إنجازاً متأخراً لمباحث اللسانيات النصية وتحليل الخطاب. وقد مثَّل ذلك الإنجاز سبقاً للدرس اللغوي المرتبط بالقرآن على سائر المباحث النقدية والتحليلية، وهو ما دفعنا للوقوف عند هذه الظاهرة القرآنية بشيء من التفصيل.

4 - تعلُّق الإعجاز بالنص لا بمجموعة المتتاليات:

الإعجاز خصيصة من خصائص النص القرآني، لا ينالها أي نص آخر، ولا تنبغي له. والمقصود بإعجاز القرآن: إثبات القرآن عجز الخلق عن الإتيان بما تحداهم به، وهو أن يأتوا بمثله، لإثبات صدق الرسول بأن ما جاء به هو من عند ربه وخالقه.

والمتفق عليه عند دارسي القرآن أن الإعجاز لا يقع بأقل من سورة واحدة، قصيرة كانت أم طويلة. فبعد أن تحدى القرآن مخاطَبيه بأن يأتوا بمثله، ثم بعشر سورٍ مثله[1]، فلما عجزوا حتى عن السور العشر تنازل إلى تحديهم بسورة واحدة، فقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة: 23]. وعلى ذلك فلا يُطلب الإعجاز بمقطع أو بمجموعة آيات. وهذا يعني أن شرط الإعجاز هو النص المكتمل المنغلق على ذاته، الذي تحققه السورة القصيرة، ولا يتحقق بعدد من الآيات

(1) انظر سورة الطور: 34، وسورة هود: 13.

وإن طالت.

والسبب في ذلك أن من أسرار بلاغة النص ما هو ثمرة الاكتمال في النص وتحقق نصيته وتماسكه. وبهذا يعلل شرفُ الدين الطِّيبي (ت743هـ) إيقاع التحدي بسورة دون أن يجعل بعدد من الآيات، فيشير إلى أن من أفانين البلاغة ما مرجعه إلى مجموع نظم الكلام وصوغه بسبب الغرض الذي سيق فيه من فواتح الكلام وخواتمه، وانتقال الأغراض، والرجوع إلى الغرض، وفنون الفصل والوصل والإيجاز والإطناب والاستطراد والاعتراض وغير ذلك[1]. فالإعجاز قضية نصية تنبني على وجوه البلاغة من حيث حدوثها في نص.

ثانياً - المحور الرأسي:

تمثُلُ فيه كل الوحدات القرآنية (سوراً، ومقاطع، وآيات، وجملاً) أمام القارئ في وقت معاً. وتتآزر كل أجزاء النص في بيان بعضها لبعض، أي أن النص سيقوم ببيان نفسه، انطلاقاً من كونه كلاً واحداً. وتتأسس القراءة من هذا المنظور، على تعددية الوحدات القرآنية، فلا يكون موقع الوحدة القرآنية هو سياقها الوحيد.

ويتجلى ذلك في جوانب عدة، نبينها فيما يأتي:

1 – تأسيس كل متأخر في النزول على ما تقدَّمه:

تنقسم آيات القرآن من حيث زمان نزولها إلى قسمين رئيسيين:

(1) انظر التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ص104/1.

القرآن المكي: وهو ما نزل بمكة قبل هجرة النبي. والقرآن المدني: ما نزل بعد الهجرة[1]. وكشفَ دارسو القرآن في كل قسم موضوعاته وخصائصه.

أما الأصوليون فيقفون عند العلاقة بين المكي والمدني من زاوية تتعلق بالاجتهاد فيه واستنباط معانيه. يقرر الشاطبي لدارس النص أن «المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح»[2]. وعلى هذا لا تصح دراسته إلا بالنظر إليه نظرة نصية شمولية، وإن تفرقت فيه مواطن البحث وتباعدت عن بعضها. ثم يبرهن على ذلك بأن «معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه. دل على ذلك الاستقراء. وذلك إنما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يكمل»[3].

ومن شواهده على ذلك أن سورة البقرة كانت من أول ما نزل بالمدينة، وهي التي قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام المكية، والأنعام من السور الطويلة التي نزلت بمكة دفعة واحدة، فإنها بينت من أقسام أفعال المكلفين جملتَها، وإن تبين تفاصيل لها في غيرها من السور. ومما بينته سورة البقرة من أفعال المكلفين: العبادات التي

(1) انظر غاية الوصول في شرح لب الأصول: شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت926هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ص160/1.

(2) الموافقات: 406/3. وانظر غاية الوصول: 60/1.

(3) الموافقات: 406/3.

هي قواعد الإسلام، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغير ذلك، والمعاملات من أحكام البيوع والزواج والطلاق ونحوها، والجنايات من أحكام القصاص وما يتعلق بها. وكذلك فإن حفظ المقاصد الكلية وهي حفظ النفس والعقل والنسل والمال متضمن فيها، وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل.

هذا بين المكي والمدني. والأمر ذاته يجري داخل التنزيل المدني أو المكي، فيكون المتأخر في التنزيل منزلاً في الاستنباط على المتقدم. وعلى هذا يلاحظ الشاطبي أن ما سوى سورة البقرة من السور المدنية المتأخرة عنها مبني عليها، مثلما ما كان غير سورة الأنعام من التنزيل المكي المتأخر عنها مبنياً عليها. «وإذا تنزلتَ إلى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك، حذوَ القُذّة بالقذة»[1].

وينبغي ألا يغيب هذا المعنى -كما يوصي الشاطبي- عن الناظر في الكتاب، فإنه من أسرار تلقي النص القرآني، «وعلى حسب المعرفة به تحصل المعرفة بكلام ربه سبحانه»[2].

2 – استقراء مواقع المعنى:

إن الالتفات إلى أول الكلام وآخره داخل الموضوع الواحد المبحوث فيه لا يكفي، عند الأصوليين، للقيام بعملية القراءة والاستنباط. فإن دراسة النص القرآني قد قادتهم إلى أن حدود قضية ما قد يكون واسعاً منتشراً في كل أنواع الخطاب، لذلك نجدهم لا يكتفون بهذا، بل

---

(1) الموافقات: 407/3.

(2) الموافقات: 407/3.

يستقْرُون كل الجزئيات التي تشترك في المعنى بمختلف أنواع الاشتراك. أي أن القارئ يقوم «باستقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيُجرى في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[1].

وما كان ذلك كذلك إلا لأن القرآن «يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما، وذلك أنه يبين بعضه بعضاً، حتى إن كثيراً منه لا يُفهم معناه حقَّ الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى»[2].

ومن ذلك استدلال الأصوليين على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر[3]، من خلال الجمع بين آيتين متباعدتين في موقعهما من النص. الأولى: قوله تعالى في سورة الأحقاف: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]. ودلالتها الأساسية أن مدة الحمل ومدة الرضاع معاً إلى وقت الفطام ثلاثون شهراً. والآية الثانية: قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿۞وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233]. وهي تدل على أن مدة الرضاع وحدها أربعة وعشرون شهراً. وبالجمع بين التنزيلين وجدوا أن المقصد في الأول بيان مدة الأمرين جميعاً من دون تفصيل، وأنه قصد في التنزيل الثاني قصداً بيان مدة الفصال والسكوت عن بيان مدة الحمل وحدها، ويُستنبط من مجموع النصّين أن أقل مدة الحمل هو ستة أشهر، وأن أقل من ستة أشهر يضع المرأة موضع اتهام.

3 - الوضوح والخفاء:

قدّم الأصوليون في دراستهم الواسعة للمعنى، درساً متميزاً

(1) الموافقات: 298/3.

(2) الموافقات: 420/3.

(3) انظر المعتمد في أصول الفقه: 347/2، والإحكام للآمدي: 73/3، والموافقات: 97/2.

للوضوح والخفاء لا نجد له نظيراً عند دارسي الدلالة والمهتمين بمشكلة المعنى في القديم أو الحديث. وقسموا الألفاظ باعتبار قوة دلالتها على المعنى إلى أقسام عدة بينوا بها درجات الوضوح والخفاء في الألفاظ من خلال استعمالها في النصوص، وميزوا بينها تمييزاً علمياً يدعو للإعجاب(1).

ولسنا في هذا المقام بصدد تبيان جهودهم في التقسيمات الدلالية للواضح والخفي. ولكنا من زاوية بحثنا سننظر في كيفية جلاء الخفاء.

ويقود الحديث عن الوضوح والخفاء في الدلالة إلى وقفة عند طبيعة النص القرآني فالقرآن الكريم معجز في نظمه وأسلوبه، وفي الذُّروة من حسن التأليف وبراعة التركيب. وإذا كان أسلوبه واحداً في كونه معجزاً، فإنه متنوع في عرضه لمادته، ولا يسير في ذلك على سَنن واحد. فالفكرة قد ترد عامة في موضع، وقد يُذكر منها جانب ويُتجاوز عن جوانبها الأخرى، وذلك بناءً على إيرادها مفصَّلةً في موضع آخر. وقد يقدّم المعنى موجزا مكثفا من دون إخلال في موطن، ومسهباً في مواطن أخرى بما يناسب المقام. ففي مظانّ الإجمال والإيجاز يجمل ويوجز، وفي موارد التفصيل يفصل ويشبع، فضلاً عن التنوع السياقي في العرض، والتكرار، وغير ذلك من الأساليب. وهذا التفنن الأسلوبي سمة متأصلة فيه، وهو أحد أوجه سموِّه وسحره.

---

(1) انظر البحث الدلالي عند الأصوليين: محمد يوسف حبلص، مكتبة عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1991م ص75 وما بعدها؛ ودراسة المعنى عند الأصوليين: طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، 1983م، ص127 وما بعدها.

ولو سأل سائل: فيم هذا الغموض والخفاء، وإنما هو كتاب أنزل للقراءة والفهم؟ فالجواب: أن القرآن -كما يقول ابن قتيبة- إنما نزل «بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة، والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللَّقِن[1]، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي. ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر»[2].

ومن التفنن الأسلوبي أن تُعرَض بعض المعاني واضحة مكشوفة، وبعضها يكتنفه الغموض. وقد أشار النص ذاته إلى هذه السمة فيه في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ [آل عمران: 7] .

ولا خلاف أن النص إذا كان لا يحتمل إلا وجهاً واحداً فهو قطعي الدلالة، لأنه لا يحتمل التأويل، وإذا كان يحتمله فهو ظني الدلالة. وهذا يعني أن لمثل هذا النص احتمالين:

1 – احتمال ظاهر راجح. وهو الذي يبدو للباحث أول وهلة.

2 – احتمال مرجوح، يعدل فيه المجتهد عن المعنى الظاهر إلى آخر مؤول، لدليل. وقد يكون مصيباً وربما يكون مخطئاً، لأن التأويل سبيل من سبل الاجتهاد، لبيان المقصود من النصوص. وقد ترك التأويل أثراً كبيراً في تفسير النصوص واستنباط الأحكام منها.

---

(1) اللقن: السريع الفهم.

(2) تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة (ت276هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ص62.

وفي ظل هذه الثنائية سارت قراءة النص القرآني، فقالوا من زاوية تحديد المصطلح: إن المحكم إذا كان عبارة عن «المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال»[1]، فإن المتشابه يكون عبارة عن «ما تعارض فيه الاحتمال»[2]. وبتعبير آخر: إن المحكم إنما وصف بصفة الإحكام لأنه سبحانه وتعالى قد «أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة -لكونه عليها تأثير في المراد به- وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة أو بالتعارف أو بشاهد العقل»[3]، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: 1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ ﴿إن الله لا يظلم الناس شيئاً﴾ [يونس: 44]. والمتشابه إنما وصف بهذه الصفة لأنه عز وجل «جعله على صفة تشتبه على السامع -لكونه عليها المراد به- من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف»[4]، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: 57]، لأن ظاهره يقتضي المحال، فلا يُتصور وقوع الأذى على الله على الحقيقة، ومن ثم كان المراد به من المتشابه، ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات.

أما تحديد العلاقة بين المحكم والمتشابه فإن القانون الذي اتفق علماء الأصول عليه هو ضرورة ردّ المتشابه إلى المحكم، أي تفسير الغامض استناداً إلى الواضح. وهذا يعني أن الباحثين في

(1) المستصفى: 126/1.

(2) المستصفى: 126/1. وانظر الإحكام للآمدي: 218/1.

(3) متشابه القرآن: القاضي عبد الجبار، دار التراث، القاهرة، ص19.

(4) متشابه القرآن: ص19.

النص قد أجمعوا على أن النص هو معيار ذاته، فالواضح المحكم يعد بمنزلة الدليل لتفسير الغامض المتشابه، وهو أول الطرق لحل خفاء المتشابه.

فقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: 237]، جاء الاسم الموصول فيه مبهماً يحتمل أن يكون المراد به إما الزوج وإما ولي أمر الزوجة. وهذه الآية مسوقة في حال وجوب نصف المهر فقط للمطلَّقة. ومعنى الآية على الاحتمال الأول: إلا أن تعفو المرأة بترك نصيبها فيعود جميع الصَّداق إلى الزوج، أو يعفو الزوج بترك نصيبه فيكون لها جميع الصداق، وعلى الاحتمال الثاني: أن يتنازل ولي الزوجة عن شيء من الصداق. ولما كان النص متشابهاً لاحتماله وجهين قال الأصوليون بوجوب ردّه إلى المحكم من النصوص، وهو قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا ٤﴾ [النساء: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَرَدتُّمُ ٱسۡتِبۡدَالَ زَوۡجٖ مَّكَانَ زَوۡجٖ وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارٗا فَلَا تَأۡخُذُواْ مِنۡهُ شَيۡـًٔا﴾ [النساء: 20]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 229]، قال أبو بكر الجَصّاص[1] (ت370هـ): «فهذه الآيات محكمة لا احتمال فيها لغير المعنى الذي اقتضته، فوجب ردُّ الآية المتشابهة، وهي قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: 237]، إليها، لأمرِ الله بردِّ المتشابه إلى المحكم، وذمِّ مبتغي

---

(1) هو أحمد بن علي الرازي: فقيه أصولي، من كتبه: أحكام القرآن، والفصول في الأصول. انظر الأعلام: 171/1، وسير أعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي (ت748هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، ص79/1.

المتشابه من غير حمله على معنى المحكم، بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ﴾ [آل عمران: 7]»[1].

وإذ يُردّ المتشابه إلى المحكم يتبين «أنه غير جائز للأب هبة شيء من مالِها للزوج ولا لغيره، فكذلك المهر لأنه مالها. وقولُ من حمَلَه على الولي خارجٌ عن الأصول، لأن أحداً لا يستحق الولاية على غيره في هبة ماله. فلما كان قول القائلين بذلك مخالفاً للأصول خارجاً عنها وجب حمل معنى الآية على موافقتها، إذ ليس ذلك أصلاً بنفسه، لاحتماله للمعاني. وما ليس بأصل في نفسه فالواجب ردُّه إلى غيره من الأصول واعتباره بها»[2].

ومن هذا المنطلق أيضاً ردّوا كل الآيات التي تثبت أن للرب سبحانه وتعالى جوارح من عين ويد ووجه، كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [الفتح: 10] ﴿فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [الطور: 48]... إلخ، مما ظاهره يوهم التشبيه بالمخلوق، فردّوها إلى أصل كلي واضح، هو قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: 11]، وغيرها من الآيات التي تؤسس أصل التنزيه لله، ثم بعد ذلك إما أن يفوَّض في معرفتها إلى الله، وإما أن تُعَدّ من الكنايات والاستعارات المؤوَّلة بتأويلات مناسبة لما يفهمه العرب، كاليد بالقدرة، والعين بالرعاية[3].

---

(1) أحكام القرآن: الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار المصحف بمصر، ص152/2.

(2) المصدر السابق: 152/2.

(3) انظر الإحكام للآمدي: 219/1، وشرح جمع الجوامع: جلال الدين المحلي (ت864هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ص280/2.

ومن ذلك أيضاً أن يُحمَل **المجمَل على المبيَّن** ليفسَّر به. والمجمل هو الذي «له دلالة على أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»[1]، والمبدأ الذي يطرحه علماء الأصول أن الغموض الراجع إلى الإجمال تطلب دلالته أولاً بالعودة إلى النص ذاته في مكان آخر، فما أُجمل في موضع فقد فُسر في موضع آخر.

إن بيان المجمل والكشف عن دلالة الغامض بالعودة إلى سياق النص في أجزاء أخرى أمر مهم من دون شك، وإن كان ليس السبيلَ الوحيد لفضِّ غوامض النص واستجلاء دلالته. غير أن كثيراً من أجزاء النص تظل تحتمل تعدد التأويلات، لما ينطوي عليه النص من قابلية لذلك التعدد. وآية آل عمران: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ [آل عمران: 7] خيرُ دليل على ذلك.

وعلى هذا السبيل في بيان الخفي الدلالة من النصوص، من النظر في أول الكتاب وآخره، زال خفاء معظم المتشابه والمجمل والغامض، فإنّ متلقي النص «إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر واتسقت أحكامها وانتظمت أطرافها على وجه واحد كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ١﴾ [هود: 1] وقال تعالى: ﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ ١﴾ [يونس: 1] وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزمر: 23] يعني يشبه بعضه بعضا، **ويصدق أوله آخره وآخره أوله**، أعني أوله وآخره في النزول»[2].

---

(1) الإحكام للآمدي: 13/3.

(2) الموافقات: 87/3.

4 - العموم والخصوص:

يقسم الأصوليون الألفاظ من حيث مقدار ما تشتمل عليه من أفراد بحسب وضعها اللغوي، إلى خاص وعام. فالعام: هو اللفظ الذي يدل بحسب وضعه اللغوي على شموله واستغراقه لجميع الأفراد التي يصدق عليها معناه، من غير حصر في كمية معينة منها، ومن أنواعه: المعرّف بأل تعريف الجنس، نحو: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38] فالمراد بها كل سارق من دون استثنناء، ومنه أسماء الشرط: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: 92]، فهي تشمل كل من قتل خطأ. أما إن كان اللفظ موضوعاً للدلالة على نوع معين أو أنواع محصورة، ولا تدل على استغراق جميع الأفراد فهو الخاص[1].

والعموم والخصوص ظاهرة تركيبية، وإن تعلقت بالألفاظ المفردة. وهي من المجاز القائم على التوسيع والتضييق في الدلالة.

والمقصد من التعميم والتخصيص مقصد تشريعي، يبحث فيما إذا كان المشرّع في مقاصده يريد تعميم الحكم أو قصْرَه على فئة دون فئة، أو حالة دون حالة، وهكذا.

وإذا كان مبحث (المحكم والمتشابه) يؤكد مفهوم وحدة النص في وعي علماء القرآن، فإن مبحث العام والخاص يزيد هذا الوعي بالوحدة وضوحاً.

والقضية المتفق عليها عند علماء الأصول أن القرآن يخصص

(1) انظر المستصفى: 2/25-26.

القرآن، فإنه «إذا جاز أن يبين الله سبحانه بخطابه العام بعض ما تناوله فقط جاز أن يدلنا على ذلك بالكتاب، كما جاز أن يدلنا بالكتاب على غير ذلك من الأحكام»[1].

ولا يستطيع المجتهد أن يتخذ حكماً في قضية ما، ما لم يجمع كل ما جاء فيها من الكتاب، ثم ينظر كيف يشرح بعضه بعضاً. فمن الآيات التي جاءت عامة وقد خُصِّص عمومها في موطن آخر، قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: 234]. فهذه الآية تتحدث عن عدّة المرأة التي يتوفى زوجها، وتبين أنّ مدتها أربعة أشهر وعشرة أيام. فحكمُ العِدّة في الآية يعم كلَّ من توفي عنها زوجها، لكنّ هذا العموم قد خرج منه المرأة الحامل، إذ عدّتُها تنتهي بمجرد أن تضع حملها. فالآية إذن مخصَّصة بقوله تعالى في سورة أخرى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4]. وأمثاله في القرآن كثير.

ومن صور الجمع بين العموم والخصوص أن يكون أحد النصين يدل على أن الشيء صفة، والآخر يدل على اختصاص تلك الصفة بحكم من الأحكام، فنعلم أن ذلك الشيء يختص بذلك الحكم[2].

ومنها أن يكون أحد الخطابين طريقاً إلى أن لشيء من الأشياء حكماً وأنه ليس لغيره، ويدل خطاب على أن ذلك الحكم المذكور لبعض الأشياء، فنعلم أنه هو الأول أو جزء منه، نحو قوله سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البقرة: 185] يدل على أن ابتداء نزول

---

(1) المعتمد: 255-254/1.

(2) انظر المعتمد: 346/2.

القرآن في شهر رمضان، لِعلمِنا أن كثيراً منه قد نزل في غير شهر رمضان، وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ١﴾ [القدر: 1] يدل على أن ابتداء نزوله في ليلة القدر، وذلك لا يكون إلا وليلة القدر هي جزء من شهر رمضان. وهذا إنما يصح متى ثبت بالإجماع أن قوله: إنا أنزلناه في ليلة القدر، يفيد أن ابتداء نزوله في ليلة القدر[1].

وبذلك كله تتبين قيمة الربط بين العام والخاص في قراءة النص القرآني.

هذا، ولا يقف الأصوليون، في قراءتهم للنص في ظل هذه الثنائية، عند هذا الحد، بل يعمدون إلى استقراء الأدلة الخاصة التي يقع بها التخصيص، فيجدون أن:

منها ما يكون عبارة عن كلام غير تام المعنى، بحيث لو ذكر منفرداً ما أفاد معنى. وقد حصروا هذا النوع[2] في الاستثناء، والصفة، والشرط، والغاية، وظرف الزمان، وظرف المكان، والحال، والمفعول معه، والمفعول لأجله، والمفعول فيه، والبدل، والتمييز، وهو ما أطلقوا عليه القرائن المتصلة.

ومنها ما يكون له صورة مستقلة في الدلالة بأن تكون جملة مفيدة تامة المعنى، سواء أكان لها اتصال بالكلام الذي يراد تحديد المراد منه، كأن تكون من سوابقه أو لواحقه، أم كان لا اتصال لها به مطلقاً، بأن

(1) انظر المعتمد: 347/2.

(2) انظر أنوار البروق في أنواء الفروق: شهاب الدين القَرافي (684هـ)، تحقيق: محمد سرّاج وعلي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001م، ص232/1.

تكون، كما قال قاضي القضاة عبد الجبار[1] (ت415هـ)، «في آية أخرى من هذه السورة، أو من سورة أخرى»[2].

فإذن كان من أساسيات قراءة النص القرآني لدى الأصوليين: أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، فيُحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص. وحجتهم في ذلك تقوم على أساس من وحدة القرآن الكريم وأن إعجازه في إيجازه. فإذا ورد في القرآن نص يبين حكماً من الأحكام، فلا بد أن يكون الحكم واحداً في كل موضع يذكر فيه. أي أن دلالة النص واحدة في جميع المواضع. فإذا قُيد في بعض المواضع بما يحدد جنسه أو وصفه أو غير ذلك، فلا بد من أن تكون دلالة النص في المواضع الأخرى المطلقة متفقة مع هذا التحديد. وذلك على أساس من إدراك قيمة السياق بمعناه الواسع.

5 - دفع الاختلاف:

من شرحِ القرآن بالقرآن الجمعُ بين ما يوهم الاختلاف والتعارض بين نصوص القرآن. وكلام الله عز وجل منزه عن الاختلاف، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ٨٢﴾ [النساء: 82]. ومن المسَلَّم به عند المسلمين جميعاً أن ليس في القرآن ما

---

(1) هو أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد الهمَذاني الأسدآبادي: عالم أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، وليَ القضاء بالري ومات فيها، له تصانيف كثيرة منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، وشرح الأصول الخمسة، والأمالي. انظر لسان الميزان: ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1971م، ص386/3؛ والأعلام: 3/273-274.

(2) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار الأسدآبادي، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1966م، ص600.

يصادم العقل أو يناقض المنطق، وليس فيه المعنى وضده فيكون بذلك مختلفاً مناقضاً للمنطق أيضاً.

وليس المراد نفي اختلاف الناس فيه، بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن. ويشرحه الغزالي بأنه «التناقض الذي يدّعيه الملحدة، أو الاختلاف في البلاغة، واضطراب اللفظ الذي يتطرق إلى كلام البشر بسبب اختلاف أحواله في نظمه ونثره. وليس المراد به نفي الاختلاف في الأحكام، لأن جميع الشرائع والملل من عند الله وهي مختلفة، والقرآن فيه أمر ونهي وإباحة ووعد ووعيد وأمثال ومواعظ، وهذه اختلافات»[1]. يقال: هذا كلام مختلف، أي لا يشبه أوله آخرَه في الفصاحة، أو بعضه يدعو إلى أمر وبعضه يدعو إلى ضده. فالقرآن على منهاج واحد في النظم، مناسب أوله آخره فصاحة ومعنى. وأما اختلاف الناس فهو تباين في آراء الناس لا في نفس القرآن.

وقد التزم دارسو النص القرآني بالتوفيق بين الآيات الموهمة للاختلاف، وأنه يجب مواجهته «بالجمع بين الأدلة بأقصى الإمكان»[2]، وأوَّلوا الآيات تأويلاً يزيل ما قد يعرض للقارئ ببادئ الرأي أنه تناقض أو تعارض أو اضطراب.

6 - ظاهرة التكرار في المعاني:

يظهر في كثير من نصوص القرآن نوع من الاختلاف الذي يبرز من خلال التكرار، كتكرار بعض القصص والأخبار، غير أن هذا التكرار لا

(1) المستصفى: 129/2، وانظر الإحكام للآمدي: 15/4.

(2) الإحكام للآمدي: 15/4.

يعيد الشيء ذاته، بل يطرح جديداً.

ومردّ هذه الظاهرة إلى غرضين مهمّين:

الغرض الأول: إيصال حقائق الدين ومعاني الوعد والوعيد إلى النفوس بالطريقة التي تألفها وهي تكرار هذه الحقائق في صور وأشكال مختلفة من التعبير والأسلوب. وفي بيان هذه الحكمة يقول الله عز وجل: ﴿وَصَرَّفْنَا[1] فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ١١٣﴾ [طه: 113]. قال الزركشي: «وحقيقته [أي وحقيقة التصريف] إعادة اللفظ أو مرادفه لتقرير معنى، خشية تناسي الأول لطول العهد به»[2].

والغرض الثاني: هو إخراج المعنى الواحد في قوالب مختلفة من العبارات، وبأساليب مختلفة تفصيلاً وإجمالاً، وتصريف الكلام في ذلك حتى يتجلى إعجازه.

ومن هنا كان من المحال أن تعثر في القرآن كله على معنى يتكرر في أسلوب واحد من اللفظ ويدور ضمن قالب واحد من التعبير، بل لا بد أن تجده في كل مرة يلبس ثوباً جديداً من الأسلوب وطريقة التصوير والعرض، بل لا بد أن تجد التركيز في كل مرة منها على جانب معين من جوانب المعنى أو القصة.

وحين قابل دارسو القرآن بين النصوص المكررة، ولاحظوا الاختلاف بينها، أرادوا أن يكشفوا أن هذا الاختلاف لا يؤدي إلى غموض أو تناقض في دلالة النص، بل الأحرى القول: إنه اختلاف دالٌّ على

(1) صرَّفنا: كرّرنا. أي كرّرنا فيه نصوصَ الوعيد.

(2) البرهان في علوم القرآن: 10/3، وانظر فيه أيضاً: 8/3 وما بعدها.

الإعجاز من حيث دلالته على قدرة النص على التصرف، من دون الوقوع في التكرار الحرفي.

ومن أبرز مظاهر هذا التكرار في المعاني تكرار بعض القصص والأخبار، فنلاحظ تعدد التنويعات السياقية للقصّ، وهو ظاهرة بارزة في كتاب الله، فنجد اختلاف «مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال»[1]. «فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام، كنوح وهود وصالح... فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام، وتثبيت فؤاده، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة، **فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله**»[2].

فالذي يحدث، عند تكرار القصة أكثر من مرة في التنزيل العزيز، ليس هو التكرار بمعناه المعروف، إنما الذي يحدث هو أن القرآن يتناول من القصة الواحدة في كل مرة جانباً معيناً فيها، وهو الجانب الذي تستدعيه المناسبة ويتعلق به الغرض.

أخيراً:

- إن التماسك هو الذي يهب للنص نصيته، وبتحققه يكون النص نصاً. فهو يقيم الروابط بين أجزاء النص، على مستوى أجزاء الجملة الواحدة، ثم على مستوى الجمل، فالفقرات والمقاطع، وصُعُداً إلى العلاقات بين نصوص الكتاب كله. كما يُظهر، من ناحية أخرى، العلاقات بين النص وما يحيط به.

---

(1) الموافقات: 419/3.

(2) الموافقات: 419/3.

- إن قراءة الأصوليين للنص القرآني، بكل جوانبها التي سبق بيانها، تكشف عن الاتجاه النصي لديهم في دراسة النص، فلم يكتفوا بالوقوف عند حدود النظرة التجزيئية للنص التي ترى أن كل آية أو مقطع نصٌّ مستقل منفصل عن باقي الكتاب الكريم، بل قامت قراءته بوصفه نصاً واحداً وكلاً متماسكاً منسجماً، ماثلاً بجملته عند قراءة أي من أجزائه، وأن تبيان معنى آية واستجلاء دلالتها إنما يكون في إطار سياقها الأكبر الذي هو جامع النص القرآني. وإن عدم الإدراك الكامل لكتاب الله يقود -ولا بد- إلى الخطأ في الفهم، وتغدو الآيات بعزلها عن سياق النص، مسرحاً لابتكار المعاني التي تخالف ما يريده صاحب النص سبحانه وتعالى.

- إن هذا الاتجاه النصي في قراءة الأصوليين للنص، أنهى إليهم مراداته الواسعة، ومقاصده المتنوعة، من خلال استقراء مواقع المعنى، وتأسيس كل متأخر على ما تقدمه وحمل خفيه على واضحه ومتشابهه على محكمه، ومؤازرة نصوصه بعضها بعضا. فكانت قراءتهم على خير وجه من وجوه تلقي هذه الرسالة الإلهية الفريدة.

- إن درس التماسك لدى الأصوليين، وإن كان يعرض للقضايا الشكلية التي نجدها في الدرس الغربي، فإنه يتجاوزها إلى قضايا أكثر جوهرية وألصق بدراسة المعنى. ولقد لاح لي، من خلال البحث والمقارنة بين الدرس القديم والحديث، ملاحظة يجدر ذكرها، وهي أن الدرس الغربي في قضايا النص –بل في كثير من قضايا اللسانيات- يتجه نحو **إيجاد الجديد أكثر من المفيد**، على عكس وجهة الدرس الأصولي، بل الدرس الدلالي العربي عموماً، الذي يولي وجهه شطر ما هو أوسع وأنفع، وأغنى وأقنى.

- إن درس التماسك الذي طُبق على النص القرآني له تفرُّده. ومردّ هذا التفرد إلى خصوصية النص القرآني في تماسكه وكيفية هذا التماسك، فهو نص واحد، وهو نصوص متنوعة ومختلفة في آن معاً، في توازنٍ لافت بين التعدد والوحدة. ويبدو تماسك النص، إذ ذاك، أوسع دلالة وأرفع بلاغة، فهو يجري على مستوى رفيع واحد، على الرغم من تشعبِ المعاني وتنوع الموضوعات.

الفصل الثالث

البنى النصية

تمهيد: معنى البنى النصية

رأينا سابقاً أن الأساس الذي ينطلق منه الدرس النصي هو النظر إلى النص بوصفه كلاً واحداً متماسكاً. وإذا كان النص يتكون، في الظاهر، من مفرداتٍ وجُمل فإنّ حقيقته وراء ذلك، وأجزاءه الطبيعية ليست فقط تلك الجمل والمفردات.

ومثَلُ ذلك مثلُ الكشف عن بنية مدينة ما، فلا يُعدُّ الأشخاص القاطنون فيها، أو البيوت التي يسكنونها، هي أقسام هذه المدينة، وإن كان ذلك صحيحاً من وجهة النظر المادية، بل لا بد في تقسيمها أن يُبدأ بوحدة الحي وموقعه ونوعية مبانيه وسكانه وخدماته[1]. وكذلك النص، لن يجدي في بيانه النظرُ في مفرداته وجمله بمستواها اللغوي الصرف. وهذا التصور قاد إلى وضع قواعد خاصة بالنص، والوصول إلى ما سمي بالبنى النصية، أو البنى الكبرى وقواعدها[2].

والبنى النصية الكبرى ليست أجزاء مقروءة من النص، وإنما هي أبنية تجريدية يخلقها المتلقي من النص. والمراد بها: المقولات الأساسية والمقاصد الرئيسة التي تحملها النصوص. فإنّ في كل نص مقاصد رئيسة أو هدفاً جوهرياً هو بغية القارئ الأولى في النص، وذلك هو ما يطلق عليه

(1) انظر بلاغة الخطاب وعلم النص: ص253.

(2) انظر علم لغة النص: ص126.

البنى النصية الكبرى. فهي بنى تجريدية ذات صبغة دلالية وشمولية، بها يكون النص نصاً. والتحليل النصي «يبدأ من البنية الكبرى المتحققة بالفعل، وهي تتسم بدرجة قصوى من الانسجام والتماسك»[1]، ولا تحدد إلا بالنظر إلى النص كله[2].

أما أجزاء النص المادية من مقاطع وجمل، فهذه تسمى، في لسانيات النص، بالمتتاليات "sequences"[3]. ويراد بالمتتالية: مجموعة الجمل التي تتحقق شروط الترابط فيما بينها. وهذا الترابط يتسم بأنه خطي أو شكلي، ولا تسمى هذه المتتاليات نصاً إلا إذا استطاعت أن تحقق تماسكاً بنيوياً شاملاً. أي أن متتاليات الجمل التي تمتلك بنية كلية هي التي تسمى من الوجهة النظرية نصاً[4]. ويقترح بعض الباحثين أن تسمى المتتاليات بالبنى الصغرى micro-structure، في مقابل البنى الكبرى macro-structure[5].

ويشرح فان ديك السبل التي يسلكها المتلقي للوصول إلى البنى الكبرى للنصوص، وهي[6]:

1- الحذف 2- الاختيار 3- التعميم 4 - التركيب أو البناء .

أما القاعدتان الأُوليان فهما للإلغاء، يقوم فيهما المتلقي باختزال

---

(1) علم لغة النص: ص254.

(2) انظر المرجع السابق: ص121.

(3) انظر بلاغة الخطاب وعلم النص: ص255.

(4) انظر المرجع السابق: ص255.

(5) انظر المرجع السابق: ص255.

(6) انظر المرجع السابق: ص257، ولسانيات النص: ص44-45.

المعلومات الواردة في النص، حيث يحذف المعلومات الثانوية والأقل أهمية، وهي المعلومات التي لا تفترضها معلومات لاحقة، مع مراعاة وضوح العلاقة بين المحذوف والمتروك.

وأما القاعدتان الثانيتان فهما للإبدال، يقوم المتلقي فيهما بعملية تجريد، فيضع أولاً التصور الكلي موضع جزئيات يحذفها، وهو يشملها كلها، إلى أن يبني في النهاية مفهوماً عاماً، هو ما يسمى بالبنية الكلية التي تنتظم بها أجزاء النص.

وإذا كان القصد في النص شرطاً من شروط نصيته، فإن القصد جزء من دلالة النص، لا من دلالة الكلمة أو الجملة. وعليه فالكلام الخالي من القصد لا يرقى إلى مرتبة الخطاب، ولن يَقدِر بالتالي أن يحافظ على انسجامه الداخلي، وسيفقد أن يكون نصاً.

ولا ريب أن قراءةً نصية متميزة لدى الأصوليين، تناولوا بها النص القرآني، لن تنتهي عند ما تدل عليه الألفاظ من معانٍ لغوية وأحكام شرعية، بل ستتجاوزه إلى قراءةٍ تنصَبُّ على المقاصد التي يَتغيّاها ذلك النص، فإن لكل حكم شرعي يدل عليه اللفظ غايةً ومقصداً لا ينفك عنه، مثلما لكل مقصد دلالة على حكم أو فائدة شرعية، فالشريعة هي «أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام»[1].

وإذا كان ذلك كذلك، فثمة دلالة أخرى تفرض نفسها على القارئ في النص، خلا دلالة الألفاظ، ألا وهي دلالة المقاصد، وهي ما يبحثه

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علاّل الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م، ص47. وانظر الخطاب الشرعي وطرق استثماره: إدريس الحمادي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1994م، ص51.

الأصوليون تحت عنوان (مقاصد الشريعة)، وهو جانب مهم وجهد نادر في التحليل النصي لدى الأصوليين، نقف عليه في هذا الفصل، إذ تبين لنا، بعد البحث والإمعان، أن المنهج الذي يحكم عمل الأصوليين في قراءة النص، يقوم على اتجاهين متقابلين، في علاقة جدلية بينهما:

الأول: تتجه فيه القراءة من الجزء إلى الكل.

والثاني: تتجه فيه القراءة من الكل إلى الجزء.

وسوف نرى في المنحى الأول كيف تتشكل البنى الكبرى الكلية من خلال البنى الصغرى، وفي المنحى الثاني كيف تغدو تلك البنى الكلية المستنبطة من الأجزاء هي ذاتها أدواتٍ لتفسير البنى الصغرى التي كوّنَتْها. هناك إذن قراءة نصية باحثة عن البنى الكلية، ثم قراءة بوساطتها، وكلٌّ منهما تجوب النص من أوله إلى آخره.

ولعل من الضروري أن نبدأ بتمهيد موجز عن معنى مقاصد الشريعة وموقعها من علم الأصول.

التعريف بمقاصد الشريعة:

يرجع الالتفات إلى المقاصد واعتبارها في الاجتهاد إلى عصر التابعين. ويقال: إنّ أول من التفت إلى مقاصد الشريعة واعتمدها في الاجتهاد هو إبراهيم النَّخَعي[1] (ت96هـ). ولكن علم المقاصد لم يُتكلَّم فيه بصورة بارزة، حتى القرن الخامس الهجري، على يد إمام الحرمين

---

(1) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس اليماني، الكوفي: من أكابر التابعين صلاحاً وفقهاً وحفظاً للحديث. انظر الأعلام: 80/1، والطبقات الكبرى: ابن سعد (ت230هـ)، دار صادر، بيروت، 1957م، ص256/6.

الجويني وتلميذه الغزالي. وأبرزُ من تكلم عليه من الأصوليين بعد هذين العلَمين: سيفُ الدين الآمدي، والعز بن عبد السلام، ونجم الدين الطُّوفي[1] (ت716هـ) [2].

والعلَمُ الفذّ الذي قفز بهذا الفن، فوسَّعَ مجاله، وعمَّقَ مباحثَه، هو أبو إسحق الشاطبي[3]، إذ خصص الجزء الثاني من كتاب (الموافقات) لعلوم المقاصد، حتى ذهب كثير ممن تناولوا كتاب الموافقات بالدرس، إلى أن الشاطبي هو مبتدع علم المقاصد، كما ابتدع سيبويه النحو، وعُدَّ بذلك مجدِّداً على مستوى الفكر الإسلامي. يقول شارح كتاب الموافقات عبد الله دراز: «وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحق الشاطبي في القرن الثامن الهجري، لتدارك هذا

---

(1) هو سليمان بن عبد القوي البغدادي الحنبلي: من علماء الأصول، وله فيه عدة كتب، منها: معراج الوصول، والبلبل في أصول الفقه، وشرح مختصر الروضة في الأصول، والرياض النواضر في الأشباه والنظائر، وغيرها. انظر مرآة الجنان: 255/4، والأعلام: 128-127/3.

(2) انظر الشاطبي ومقاصد الشريعة: حمادي العبيدي، دار قتيبة، دمشق وبيروت، ط1، 1992م، ص135-137.

(3) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللَّخْمي الغَرناطي، الشهير بالشاطبي، أصولي، حافظ، كان من أئمة المالكية، من كتبه: الموافقات في أصول الشريعة، وأصول النحو، والاتفاق في علم الاشتقاق، والاعتصام، وشرح الألفية. انظر الأعلام: 75/1، ومعجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى ببغداد، ودار إحياء التراث العربي ببيروت، ص118/1. ويصف عابد الجابري الشاطبيَّ بأنه «يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول... بلغ بمادة اختصاصه أوجها في الفكر العربي الإسلامي». بنية العقل العربي: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 2004م، ص538.

النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل»[1]. ثم أشار الشارح إلى أن جهود الشاطبي تجاوزت حدَّ «تأصيل القواعد وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة، بل جالَ في تفاصيل مباحث الكتاب أوسعَ مجال، وتوصل باستقرائها إلى استخراج دُرَرٍ غَوال، لها أوثقُ صلة بروح الشريعة، وأعرقُ نسبٍ بعلم الأصول»[2]. وعلى الرغم من ذلك فإن مبحث المقاصد لم يكن من ابتكار الشاطبي، كما قدّمنا، ولم يكن كذلك أولَ من ألف فيه بشكل مستقل، وإنما سبقه إلى ذلك العز بن عبد السلام في كتابه (قواعد الأحكام في مصالح الأنام)[3].

والحاصل أن الشاطبي أسهم إسهاماً كبيراً في إبراز هذا العلم وإظهاره، بقواعده وأقسامه وأحكامه، إذ خصص له جزءاً من كتابه (الموافقات)، وكان قبل ذلك مغموراً ضمن مؤلفات العلماء، يتعرضون له في أثناء كلامهم على القياس أو المصلحة، حتى جاء الشاطبي، فبسط مسائله، وأضاف له إضافات حسنة، متأثراً في ذلك بمن سبقه من العلماء، ولا سيما الغزالي والآمدي والعز بن عبد السلام وتلميذه القَرافي[4] (684هـ) وابن القيّم.

---

(1) الموافقات: مقدمة الشارح، ص6/1. وانظر مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمّان، ط2، 2001م، ص174.

(2) الموافقات: 7/1

(3) انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط4، 1995م، ص65.

(4) هو أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين، الصُّنهاجي، القَرافي: =

أما **تعريف مقاصد الشريعة** فإننا لا نجد في كتب الأصول تعريفاً محدداً للمقاصد، أي باعتبارها (عَلَماً) على عِلم معين، حتى عند من له اهتمام بالمقاصد منهم، كالغزالي والشاطبي، وإنما يكتفون بالتنصيص على بعض مقاصد الشريعة، أو التقسيم لأنواعها، فنجد مثلاً الغزالي يذكر مقاصد الشريعة بقوله: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[1].

ومن الواضح أن الغزالي هنا لم يُرِد بكلامه أن يعطي تعريفاً دقيقاً للمقاصد، وإنما أراد حصرَ المقاصد في الأمور المذكورة.

وأما الشاطبي فلم يذكر تعريفاً دقيقاً للمقاصد مع كثرة عنايته بها، ودقيق فهمه لها. وعرّفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ) فقال: «مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة» ثم قال: «فيدخل في هذا أوصافُ الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظةً في سائر

مصريُّ المولد والمنشأ والوفاة. له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها: أنوار البروق في أنواء الفروق، وشرح تنقيح الفصول، والخصائص في قواعد العربية. انظر الأعلام: 1/94-95، والديباج المُذْهَب في معرفة أعيان المذهب: ابن فَرحون المالكي (ت799هـ)، مطبعة السعادة بمصر، ط1، 1329هـ، ص62.

(1) المستصفى: 1/258.

أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[1].

المحور الأول: أسس استنباط البنى النصية (من الجزء إلى الكل):

يرتكز استنباط البنى النصية عند الأصوليين على أربعة أسس، هي:

أولاً: تحديد مجال القراءة:

لما كانت قراءة الأصوليين لفقه الخطاب قراءة نصية (أي أنها تنطلق، في معالجتها، من النص بوصفه محدداً باكتماله لفظاً ودلالة)، فقد تم لذلك التوصل إلى مقاصد الشريعة بأدلة نابعة من النص الشرعي ذاته، ولم يتوصل إليها بوساطة أدلة خارجة عن النص.

ومن هذا المنطلق النصي في القراءة تم تحديد مجال القراءة، فغدا القرآن كله، على الرغم من تعدد سوره، نصاً واحداً وفي حكم سورة واحدة، متصلاً بعضه ببعض. ولذلك قالوا: «والقرآن كله كلفظة واحدة، فلا يُحكَم بآية دون أخرى... بل يضمّ كل ذلك بعضه إلى بعض»[2].

نعم. يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء النص من دون بعض، إن كانت الغاية «فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية: ص251.

(2) الإحكام لابن حزم: 118/3.

يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم»[1]. أما إن كان الهدف وضع الكليات والمقاصد العامة، كعلاقة كليات الشريعة من ضروريات وحاجيات وتحسينيات[2]، بعضها مع بعض، فالقرآن نص واحد بهذا الاعتبار، أي «يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما، وذلك أنه يبين بعضه بعضاً. حتى إن كثيراً منه لا يُفهم معناه حقّ الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً، مقيَّدٌ بالحاجيات، فإذا كان ذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم، فلا محالة أن ما هو كذلك **فكلامٌ واحد، فالقرآن كله كلام واحد** بهذا الاعتبار»[3].

وتجدر الإشارة إلى أن استنباط مقاصد الشريعة لا يقتصر على آيات الأحكام، فلم يكن الخطاب القرآني، -وهو النموذج الأسمى لكل خطاب- محصورةً دعوتُه في التشريعات، بل كانت شاملة للعقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات والحقوق بمختلف أنواعها. ولم يكن الأصوليون ليُغفلوا هذه الأنواع في دراسة النص، إذ يمتزج الدين والأخلاق بأحكام المعاملات. وتعد القيم الخُلُقية حجرَ الزاوية في الفقه الإسلامي، كالأحكام التي تحدّ مثلاً من النهي عن الإضرار بالجار، ومثل أحكام الربا، وغير ذلك[4].

---

(1) الموافقات: 3/413-414.

(2) الضروريات والحاجيات والتحسينيات هي من تقسيمات المقاصد عند الأصوليين. وسيأتي بيانها لاحقاً.

(3) الموافقات: 3/420.

(4) انظر الخطاب الشرعي وطرق استثماره: ص50، والدعائم الخلقية للقوانين الشرعية: صبحي المحمصاني، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1973م، ص325 وما بعدها.

ووحدة النص القرآني تمثّل الركن الأساس في هذا كله. ولذلك فإنه مهما اتخذنا من الأساليب في الرجوع إليه فلن نستطيع أن نهتم بجانب من جوانبه، ونهمل الجوانب الأخرى. بمعنى أنه لو قال قائل: أنا قاض أو فقيه تهمني آيات الأحكام وحدها، وسأجمع كل ما بُدئ بأمر أو نهي من الآيات لأتدبّره وأستخرج القوانين والأحكام منه، فإنه لن يلبث إلا يسيراً ليدرك أنّ ذلك لن يلبي حاجته، ولن تكشف آيات الأحكام عن دقائقها، وقد فُصل الغصن عن الشجرة. فمعاني الآيات لن تسفر للمتلقي عن وجهها، حتى يقرأها في سياقها وموقعها وبيئتها، ويقلب طرفه وعقله ولبه وفؤاده، ويصيخ السمع إلى نبضات الحياة في قلبه في ذلك كله. ولن يبلغ الغاية، ولن يدرك المراد حتى يلاحظ سائر العلاقات بين الآية والقرآن كله، لأن القرآن بناء محكم واحد، ونظام متفرد واحد، تسري فيه كله روحٌ واحدة تحوله إلى كائن حي يخاطب قارئه كفاحاً، ويشتبك معه في جدل شامل يجيب به عن تساؤلاته، ويسقط عنه إصر شبهاته، حتى يضعه على الصراط المستقيم.

ولذلك قال الإمام الشافعي -وهو ينبه إلى خطأ من تصور أن آيات الأحكام هي ما صُدّر بأمر أو نهي- قال: إن في الأمثال وفي القصص لأحكاماً كثيرة[1].

وكذلك لم يكن الشارع يريد من الإصلاح الذي دعا إليه «مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة، كما قد يتوهَّم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية»[2].

(1) انظر الإمام في بيان أدلة الأحكام: ص22-23.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية: بن عاشور، ص275.

وإذا كانت الخطوة الأولى التي يبدأ بها الأصولي هي تحديد مجال القراءة، فكيف سيجري البحث والاستنباط والتنقل بين أول الكلام وآخره؟ إنه سيجري من خلال الخطوة التالية، وهي قضية أساسية في منهج الأصوليين، وهي: الاستقراء.

ثانياً: الاستقراء:

وهو في الاصطلاح[1]: «تصفُّحُ أمورٍ جزئية، ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات»[2].

والاستقراء على قسمين:

استقراء تام: وهو تتبع جميع الجزئيات على الاستغراق، لإثبات نتيجة كلية. وهذا النوع عند الأصوليين حجة بلا خلاف.

استقراء ناقص: وهو تتبع أكثر الجزئيات، وهو المسمى في اصطلاح الفقهاء (بالأعم الأغلب). والاستقراء الناقص عند غالبية الأصوليين يفيد الظن الغالب، ولا يفيد القطع[3]. قال الغزالي في المستصفى: «الاستقراء، إن كان تاماً... صَلَح للقطعيات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح

(1) الاستقراء في اللغة: التتبع. انظر القاموس المحيط: ص1324 مادة (ق رو). وفي اللسان 175/15: «قرا الأَرضَ قَرْواً واقْتراها وتَقَرَّاها واسْتَقْراها تَتَبَّعها أَرضاً أَرضاً وسار فيها ينظر حالَهَا وأَمرها... وقَرَوْت بني فلان واقْتَرَيْتهم واسْتَقْرَيتهم مررت بهم واحداً واحداً». وذكر المعجم الوسيط المعنى الاصطلاحي للاستقراء، ولكنه أوردها في مادة (ق رأ) وهو غلط، وإن كانت مادة (ق رأ) فيها معنى التتبع. انظر ص722.

(2) المستصفى: 62/1. وانظر: البحر المحيط: ص10/6، وروضة الناظر وجُنّة المُناظِر: ابن قُدامة المقدسي (ت620هـ)، المطبعة السلفية بمصر، 1342هـ، ص25/1.

(3) انظر البحر المحيط: 10/6، والمحصول في علم الأصول: 217/6، وروضة الناظر: 25/1.

إلا للفقهيات، لأنه مهما وُجد الأكثرُ على نمط، غلب على الظن أن الآخر كذلك»[1].

وأعظمُ طرق إثبات المقاصد الشرعية هو استقراء الشريعة في تصرفاتها. ويكون ذلك باستقراء نصوص الشريعة وأحكامها، المؤدي إلى استقراء عللها. وباستقراء علل النصوص الشرعية تتجلى مقاصد الشريعة بيسر، «لأننا إذا استقرينا عللاً كثيرة متماثلةً في كونها ضابطاً لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمةً واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي»[2].

وقد اهتم الأصوليون بطريق الاستقراء في معرفة مقاصد الشريعة، فهو عندهم حجة[3]. وعلى رأس المهتمين بهذا المسلك: الغزالي والشاطبي.

أما الغزالي فيستدل بالاستقراء في مسائل كثيرة، منها ما يأتي:

1 – أثبت الغزالي حجية القياس بدليل الاستقراء، في أثناء ردِّه على من أنكره، وبيّن أن الصحابة عملوا بالقياس، واستند في استقرائه «على دلالات وقرائن وأحوال وتكريرات، وتنبيهات كثيرة خارجة عن الحصر، تفيد علماً ضرورياً بالتعبد بالقياس»[4]. وقال أيضاً: «فهذه أجناس لا تدخل تحت الحصر، وآحادُها لا تدل دلالة قاطعةً، ولكن لا

---

(1) المستصفى: 62/1.

(2) مقاصد الشريعة: ابن عاشور، ص137.

(3) انظر البحر المحيط: 10/6-11، وشرح الكوكب المنير: ابن النجار الفتوحي (972هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، دار الفكر، دمشق، ط1، 1980م، ص24/3.

(4) المستصفى: 124/2.

يبعد تأثير اقترانها مع نظائرها، في إشعار الصحابة بكونهم متعبدين بالقياس»[1]. فقد استدل بالاستقراء، بعد ذكره لكثير من الشواهد الدالة على حجية القياس من القرآن والسنة، والتي طعن في آحادها الظاهرية الذين أنكروا القياس.

2 – واستدل الغزالي بالاستقراء على ثبوت المقاصد في الشريعة الإسلامية، فبعد أن ذكر أنواع المقاصد، الضرورية والحاجية والتحسينية، قال: «عُلِم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد، وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر»[2].

فالغزالي أحد رواد المنهج الاستقرائي ومن أكثر العلماء ذكراً للاستقراء وشرحاً له، ولأنواعه، وتمثيلاً له.

أما الشاطبي فقد اعتمد على منهجٍ علمي، أساسه الاستقراء بنوعيه: التام والناقص، في شرحه لكليات المقاصد وجزئياتها، وطرق إثباتها في الشريعة الإسلامية. ويكشف البحث في كتابه (الموافقات) أن الاستقراء عنده هو الأساس في عملية الكشف عن كليات الشريعة، فما أكثر ما يذكر الاستقراء مستشهداً به، أو مُحيلاً عليه، أو منوهاً بقيمته. وقد أحصيت في كتاب الموافقات من ذلك أكثر من مئة مرة. وهو حريص في كتابه على نشدان الأدلة الاستقرائية لما يقوله ويقرره.

وقد أشار في المقدمات الأولى التي وضعها للكتاب أن من مزايا كتابه اعتماد الأدلة الاستقرائية، يقول: «وإنما الأدلة المعتبرة هنا: المستقراةُ من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت

(1) المستصفى: 125/2.

(2) المستصفى: 260/1.

فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع. وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب. وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي ﷺ وَجُودِ حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما.» ثم يقول: «...فكذلك الأمرُ في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب»[1].

أما العلاقة بين الاستقراء واستخلاص المقاصد فقد وضّحها الشاطبي منذ الشروع في كتابه، إذ يقول في خطبة الكتاب، وهو يشرح قصة تأليفه: «ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أُقَيِّدُ من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجُملاً، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده، مبيناً لا مجمِلاً، معتمداً على **الاستقراءات الكلية**، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمِنّة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة»[2]. فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود.

ومن أهم المواضع التي يظهر فيها اعتماد الاستقراء في إثبات مقاصد الشريعة عند الشاطبي، موضعُ إثبات أن صاحب النص سبحانه قاصدٌ للمحافظة على المقاصد الكلية الكبرى بأقسامها الثلاثة: الضرورية والحاجية والتحسينية[3]. وهي القضية الأساسية في مبحث المقاصد، ولا تحتمل إلا الدليل القطعي، لأنها من أصول الشريعة. ويبين

(1) الموافقات: 1/36-37.

(2) الموافقات: 1/23.

(3) انظر الموافقات: 2/49.

الشاطبي هذا الدليل القطعي، فيقول:

«وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحدٌ ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع. **ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظرُ في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة»**[1] ويشبّه الشاطبي هذا الاستدلال بما ثبت لدى الناس من جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه، إذ لم يعتمدوا في استدلالهم على حادثة واحدة، وكذلك إثبات مقاصد الشريعة لم يُبنَ عند المجتهدين على نص واحد أو وجه معين، وإنما ثبتت لهم مِن تتبُّعِ كل فروع الشريعة وأصولها، إلى أن ألْفَوا أدلة الشريعة كلها «دائرة على الحفظ على تلك القواعد. هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة»[2].

فالغاية من الاستقراء عند الشاطبي الوصولُ إلى القواعد الكلية والأحكام العامة التي تضبط الجزئيات الكثيرة. ففي مبحث العموم والخصوص يثبت الشاطبي أن للاستقراء مثل ما للعموم اللفظي في إثبات مقاصد النص، وذلك بأن الحكم العام الثابت بالنص ليس ثبوته دوماً من جهة صيغته العامة القاطعة الدلالة، بل له طريق آخر وهو **«استقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام،**

(1) الموافقات: 51/2.

(2) الموافقات: 51/2.

فيُجرى في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ. والدليل على صحة هذا... وجوه:

أحدها أن الاستقراء هكذا شأنه، فإنه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلَّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية. فإذا تم الاستقراء حُكِمَ به مطلقاً في كل فرد يُقدَّر. وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع»[1].

وليوضح الشاطبي ما ذهب إليه، فإنه يمثِّل له بمثال من مقاصد النص القرآني، وهو مقصد (رفع الحرجِ في الدِّين). فهذا المقصد، إن لم يكن أتت فيه صيغة عموم، فإنه يستفاد من نصوص متعددة خاصة، مختلفة المعاني والأحكام، ولكنها متفقة في أصل رفع الحرج. ومن هذه النصوص المختلفة التي أفادت هذا المعنى لا بالنص الصريح القاطع الدلالة: نصٌّ في التيمم شُرِع عند مشقة طلب الماء، ونص في الصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام، وآخر في القصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كان لعسر استخراج القبلة، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطِّرات، كغبار الطريق ونحوه إلخ، إلى غير ذلك من نصوص شتى وجزئيات كثيرة، لينبني من جملتها «قصد الشارع لرفع الحرج؛ فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، **عملاً بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي**. فإذا ثبت اعتبار

(1) الموافقات: 298/3.

التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه»[1]. فالحكم الثابت بدليل الاستقراء له حكم العموم اللفظي، فإذا تم الاستقراء حُكِم به مطلقاً على كل الجزئيات المستقراة والمقدَّرة. إن اجتماع جزئيات النص على معنى معين لَيدلُّ على قصد صاحب النص إليه، وعلى أهميته في المقاصد.

بل إن الشاطبي يقرر أن كليات الشريعة وقواعدها الأساسية والمعاني الكلية الكبرى للنص القرآني هي قطعية لا ظنية، بدليل «**الاستقراء المفيد للقطع**»[2]. وهي مبنية، إما على أصول عقلية تفيد القطع، وإما على «**الاستقراء الكلي** من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً»[3].

يتبين للبحث، من خلال استعراض جوانب من مذهب الأصوليين في الاستقراء:

- أن المقاصد التي ثبتت بالاستقراء هي كليات الشريعة والبنى الكبرى للنص القرآني.

- أن الاستقراء هو أقوى المسالك في استخلاص مقاصد النص، والوصول إلى البنى الكلية.

- أن الاستقراء في علم الأصول آلية عقلية تقوم على تتبع الجزئيات الكثيرة، وفهم حقائقها ومعانيها، واستخلاص الحكم المشترك بينها جميعاً، وتعميمه على كل الجزئيات، بناء على الواقع الموجود

(1) الموافقات: 299/3.

(2) الموافقات: 29/1.

(3) الموافقات: 30/1.

والتجربة الثابتة، وفهم المعاني والحِكم المشتركة بين تلك الجزئيات، والسير من معنى إلى آخر، حتى يصل إلى معنى كلي يأخذ حُكمَ الضروري.

لقد نشأ هذا المنهج الاستقرائي في علم أصول الفقه. وعلماؤه هم الذين أرسوا مبادئه وقواعده، وهذا يُسجَّل لهم. يقول علي سامي النشار: «إن الأصوليين المسلمين أدركوا أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم الضروري»[1]. ويقول محمد الجندي في كتابه (تطبيق المنهج الرياضي في البحث العلمي عند علماء المسلمين): «حظي المنهج الاستقرائي باهتمام علماء المسلمين بشكل خاص، بدراسات وفيرة ومستفيضة، حيث أكدت تلك الدراسات **أن هذا المنهج نشأ أصلاً في دوائر المسلمين**»[2].

ثالثاً: استخلاص البنى الكلية من المعاني الجزئية المبثوثة في الخطاب:

وهذه ثمرة الاستقراء. فقد رصد الأصوليون في استقرائهم، مواقع المعنى الذي تشترك فيه سائر الجزئيات بمختلف أنواع الاشتراك، ليكوّنوا منها ذلك المقصد العام المطرد. فهو معنى كلي مبثوث في كل أنحاء النص.

ويتحقق ذلك من خلال الخطوات الآتية:

الخطوة الأولى: هي استخراج الدلالات المباشرة للنصوص

(1) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: علي سامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1962م، ص18.

(2) انظر ص14، طبعة دار الوفاء للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1990م.

بتفسيرها وشرح المقصود منها. وفي هذا الأمر لا غنى للمتلقي عن قواعد التفسير المعروفة ولا سيما القواعد النحوية والصرفية والبلاغية ذات العلاقة، كما لن يستغني عن سائر قواعد أصول الفقه، ولا سيما عندما يريد فهم النصوص العملية التكليفية.

الخطوة الثانية: هي استخراج العلل أو الحِكَم خلف تلك النصوص. وهنا لا بد للمتلقي من عمليتي الحذف والاختيار، للوصول إلى المطّرد من العلل والحكم.

الخطوة الثالثة: وضع التصور الكلي العام الذي يشمل الجزئيات المدروسة. وتتمثل هذه الخطوة في قاعدتي التركيب والبناء.

وبهذا تمتاز المقاصد الكلية من المعاني الجزئية، والأصول عن الفروع، فالجزئيات «مستندة إلى آحاد الأدلة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا بآحادها على الخصوص»[1]. فالبنية الكبرى للنص، كما يقول اللسانيون، ترتبط بموضوعه الكلي[2].

فمثلاً: إذا نظرنا في مقصد المحافظة على النفس[3] نجده يرجع إلى معانٍ كثيرة، منها: النهي عن قتلها (الأنعام: 151، الإسراء: 33)، وجعل قتلها موجباً للقصاص (البقرة: 178-179) ومتوعَّداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك (النساء: 93)، وإيجاب سد الرمق على الخائف على نفسه ولو بأكل الميتة (البقرة: 173، النحل: 115).

---

(1) الموافقات: 39/1.

(2) بلاغة الخطاب وعلم النص: ص336.

(3) وهو من المقاصد الضرورية الخمسة، وستمر بنا لاحقاً.

فالمعنى الكلي للنص، كما يرى علماء النص، «أكبر من المعاني الجزئية للمتواليات الجملية التي تكوّنه... فالنص ينتج معناه إذن بحركة جدلية، أو تفاعل مستمر بين أجزائه، ومن ثم ينظر إلى ذلك الانسجام الداخلي بين الدلالات الجزئية، وليس إلى ذلك الانتقال المعهود والمنظم من الجزء إلى الكل»[1]. وبهذا يتجلى ذلك الاتساق بين مضامين النص الجزئية، في إطار بنيته الكلية ذات المضمون الشامل.

فاليقين بأن هذه البنى الكلية للنصوص القرآنية مقصودة عند صاحب النص لم يحصل «بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر»[2]، ولأجل ذلك كان العلم بها ضرورة. وهذا يدل قطعاً على أن النص يدل على هذه المقاصد دلالةً قطعية.

ولذلك يذكر الشاطبي في سياق تعريفه بالقرآن، بعد أن يقول: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة وعمدة الملة وينبوع الحكمة وآية الرسالة، ونور البصائر والأبصار ....» فيقول: «وإذا كان ذلك كذلك لزم ضرورةً لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مرِّ الأيام والليالي، نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما، فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين ومن الرعيل الأول»[3].

وقد تكون البنية الكلية عبارةً من ضمن النص، فإن من المقاصد

(1) علم لغة النص: ص98.

(2) المستصفى: 260/1.

(3) الموافقات: 346/3.

الكلية ما نصّ عليه القرآن صراحةً، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164]. وقد تكون البنية الكلية معنى تمَّ بطريق «استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمرٌ كليٌّ عامٌّ، فيجرى في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[1]، إذ يصبح ذلك المعنى الكلي بعموم معناه، مطرداً في وقائع كثيرة، لا تقلُّ حُجّيتُه، عند قارئ النص، عن حجيّة النص الصريح، لأن المجتهد لما استقرى ذلك المعنى الكلي من أدلة جزئية «واطَّردَ له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تَعِنّ، بل يحكم عليها، وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى، من غير اعتبار بقياس أو بغيره، إذ صار ما استُقرِيَ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟»[2].

رابعاً: اطراد البنى الكلية:

لما كانت هذه البنى الكلية التي وضعها الأصوليون منبثقة عن دراسة نصية للقرآن بكليته، كان لا بد لهذه المقاصد الكلية أن تجري مجرى العموم مطلقاً، من دون معارضة أو تخصيص.

ولذلك يقرر الشاطبي أن الأصول الكلية «إذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من

---

(1) الموافقات: 298/3.

(2) الموافقات: 304/3.

غير تخصيص، فهي مجراة على عمومها على كل حال»[1].

لأن النص القرآني لما قرّر مثلاً أن لا حرج علينا في الدين في مواطن كثيرة، ولم يستثنِ منه موضعاً ولا حالاً، فالذي ينبغي إدراكه من ذلك هو اطراد هذا الأصل العام، وعمومُه لسائر الجزئيات التي تشاركه في ذلك المعنى الذي هو رفع الحرج، وذلك ما فهمه الأصوليون، إذ عدّوه «أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء، ولا طلب مخصِّص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه. وليس ذلك إلا لما فهموه بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام»[2]، «لأن ما حصل فيه التكرار والتوكيد والانتشار صار ظاهرُه باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه»[3]. بل إن الأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يزيد على النص المفرد القاطع الدلالة في مواطن كثيرة، ويُرْبي عليه في قوة الاستدلال[4].

نتائج دراسة البنى النصية لدى الأصوليين:

1 – الوصول إلى بنية كلية كبرى شاملة تحكم النص كله:

وهي من منظور اجتهادي تشريعي: مراعاة مصالح العباد في دينهم ودنياهم معاً. أو بعبارة أخرى: «المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان.

---

(1) الموافقات: 306/3.

(2) الموافقات: 306/3.

(3) الموافقات: 307/3.

(4) انظر الموافقات: 40/1.

ويشمل صلاحه صلاحَ عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»[1]. والآيات التي تدل على ذلك صراحةً وضمناً كثيرة، يحصل لنا من مجموعها اليقينُ بأن الشريعة تسعى إلى جلب المصالح ودرء المفاسد. وعُدّ هذا قاعدةً كلية في الشريعة.

وليس في الأصوليين مَن خالفَ في أن جميع أحكامه سبحانه وتعالى متكفلة بمصالح العباد في الدارين، وأن مقاصد الشريعة ليست سوى تحقيق السعادة الحقيقية لهم، بل قد تم إجماع الفقهاء على ذلك[2].

وقد وقع، بسبب الجهل بهذا المقصد، أخطاء جسيمة على الشريعة -كما يقول ابن القيّم- أوجبت من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يُعلم أن الشريعة الباهرة، التي هي في أعلى رتب المصالح، لا تأتي به. فالشريعة «مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد، وهي عدلٌ كلها ورحمة كلها ومصالح كلها»[3]. وكل مسألة خرجت عن العدل أو الرحمة أو المصلحة إلى ضدها فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل.

ومن الأمثلة على ذلك أنه جاء في الشريعة النهي عن المنكر وإنكاره، ولكن الخطأ الذي يقع به بعض المتأولين، أن يجعلوا الأمر على إطلاقه، ويغيب عنهم أن ضابط النهي عن المنكر هو أن يحصل به من المعروف

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية: ص273. وانظر مقاصد الشريعة ومكارمها: علال الفاسي، ص45.

(2) انظر الإحكام للآمدي: 385/3، والموافقات: 6/2.

(3) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م، ص3/3.

والخير والمصلحة على ما يحبه الله ورسوله، لا أن يحصل من إنكار المنكر المفسدة، ويجرّ ما هو أنكر منه. وهذا، بحسب قول ابن القيم، من جراء تجاهل مقصد الشريعة المبنية على العدل والرحمة والمصلحة.

فقد انتظم لنا الآن أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب المصالح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده، فإنه لما كان هو المستخلَفَ على هذا العالم كان في صلاحه صلاحُ العالم وأحواله. ولذلك نرى النص الديني عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراده الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعه وهو النوع كله، فابتدأ الدعوة بإصلاح الاعتقاد الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم، ثم عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه، لأن الباطن هو محرك الإنسان إلى الأعمال الصالحة، ثم عالج بعد ذلك إصلاح العمل، وذلك بتفنن التشريعات كلها.

وتحديد هذا المقصد الكلي سيكون له في التشريع نتائج مهمة، إذ تفرع عنه:

2 – تقسيم المقاصد لدى الأصوليين بحسب المصالح:

لما كانت مقاصد الشارع كلها إذن تهدف إلى حفظ نظام العالم بتحقيق المصالح وإبطال المفاسد، فقد وجدها الأصوليون تنحصر في حفظ خمسة أمور: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فكلُّ ما يتضمن حفظَ شيء من هذه الأصول فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت شيئاً منها فهو مفسدة.

ثم رأوا أن وسيلة حفظ هذه الأمور الخمسة تتدرج في ثلاث مراحل

بحسب أهميتها، فرتبوها كما يأتي[1]:

أ – **الضروريات:** وهي ما لا بد منه في حفظ الكليات الخمس، (الدين والنفس والعقل، والنسل، والمال). ويحصل ذلك بإقامة أركانها، وتثبيت قواعدها، وبدرء الفساد الواقع أو المتوقع عليها.

فعلى سبيل المثال: شُرِعَ لحفظ النفس من حيث وجودها، إباحةُ أصل الطعام والشراب والمسكن مما يتوقف عليه بقاء الحياة، وشرع لحفظها من حيث المنع، عقوبةُ الدية والقصاص... الخ.

ولحفظ المال شُرِع أصل المعاملات المختلفة بين الناس، وشرع لحفظه من حيث المنع، تحريم السرقة والعقوبة عليها... الخ.

ولا يمكن أن توجد حياةٌ إنسانية لها معنى إلا بالمحافظة على بقاء هذه الكليات، ولهذا كان المقصدُ الأول للشريعة إقامتها، ودوامَها، وكان القرآن الكريم أصلَها والشاهد لها[2].

وهذه الأصول الخمسة ليست على مرتبة واحدة من ضرورتها، فبعضها أوكد من بعض. من ذلك أن حفظ الدين يُقدَّم على حفظ النفس، وحفظ النفس يقدَّم على حفظ المال، وهكذا...[3]. أي أن الضروريات فيما بينها متفاضلة متفاوتة الضرورة، وإن كانت مقدَّمة على ما عداها من أنواع المقاصد الأخرى، كالحاجيات والتحسينيات.

(1) انظر المستصفى: 257/1 وما بعدها، والإحكام للآمدي: ص274/3 وما بعدها، والموافقات: 8/2 وما بعدها.

(2) انظر الموافقات: 13/1.

(3) انظر الاعتصام: الشاطبي، تحقيق: أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م، ص2/297-298.

والمتأمل في معاني نصوص القرآن كلها، من عقيدة وعبادة ومعاملة وأخلاق، يجدها محققة لهذه الأصول الخمسة[1].

ب – **الحاجيّات:** وهي تلك التي قد تتحقق من دونها الأمور الخمسة، ولكن مع الضيق، فشرعت لتحصين أركانها، أو لحاجة الناس إلى رفع الضيق عن أنفسهم، كي لا يقعوا في حرجٍ قد يفوِّت عليهم المطلوب. وتأتي المصالح الحاجية في المرتبة الثانية بعد المصالح الضرورية، لأنها تابعة لها، ومحققة لأغراضها[2].

ومثالها فيما يتعلق بحفظ الدين: تشريعُ العبادات دعماً لأركان الدين، وتشريع الرخص المخففة، كالنطق بكلمة الكفر لتجنب القتل، وكالفطر بالسفر، والرُّخَص المناطة بالمرض. ومثالها فيما يتعلق بحفظ النفس: إباحة الصيد والتمتع بالطيبات، وهو ما زاد على أصل الغذاء.

فالحاجيات تشتمل على الرُّخَص، وكلِّ ما فيه تيسير وتوسعة، وذلك لتمكين المكلف من القيام بما كُلِّف به، من دون أن تحول المشقة بينه وبين ذلك. ولهذا الغرض أبيح له أكلُ الميتة، وأبيح له التيمّم عند تعذّر الطهارة بالماء، وأبيح له قصرُ الصلاة وفطرُ رمضان في السفر ليحافظ على أركان الدين في حدود استطاعته[3].

ج – **التحسينيات:** وهي التي لا يؤدي تركها إلى الضيق والحرج، ولكن مراعاتها متفقة مع مبدأ الأخذ بما يليق، وتجنب ما لا يليق. وهي

(1) انظر الموافقات: 8/2.

(2) انظر الموافقات: 28/4-29.

(3) انظر الموافقات: 207/4.

كل ما يتمشّى مع مكارم الأخلاق ومحاسن العادات والذوق السليم[1].

ويندرج في هذا النوع من المصالح اجتناب الإسراف، والبخل، ومراعاة الكفاءة في اختيار الأزواج، وآداب الطعام، وحسن المعاشرة، والطهر من النجاسة، والابتعاد عما يضر من الطعام، وغير ذلك من مكارم الأخلاق، والعادات الحسنة.

والمصالح التحسينية راجعة إلى المصالح الضرورية، مثلما رجعت إليها المصالح الحاجية[2]، إذ المصالح الضرورية هي الأصل. فالطهارة وأخذ الزينة وأمثالها راجعة إلى الأصل الأول، وهو المحافظة على الدين. وآداب الأكل والشرب، واجتناب الخبائث راجعة إلى المحافظة على النفس وهي الأصل الثاني. ومقاصد اختيار الزوج وحسن المعاشرة عائدان إلى الأصل الثالث الذي هو المحافظة على النسل. والكسب بالتورّع، والإنفاق بتعفّف، والبذل للفقير، راجع كله إلى الأصل الرابع، وهكذا.

والمقاصد الشرعية كلها بأقسامها الثلاثة، من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، قد جاء بها النص القرآني، وقدَّمها أصولاً محكِّمةً يُرجع إليها. أما السنة فلا تزيد على تقرير ما جاء في الكتاب من المقاصد وتبيانها. يقول الشاطبي: «إن القرآن الكريم أتى **بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها**. وقد مرّ أن المصالح لا تعدو ثلاثةَ الأقسام. وهي: الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينيات ويليها مكملاتها، ولا زائد على هذه

(1) انظر علم أصول الفقه: ص203.

(2) انظر الموافقات: 2/11-12.

الثلاثة»[1].

والمستدِلُّ بنص واحد منفصل عن بقية النصوص الأخرى، أو بحادثة جزئية منفردة على حدة، قد يضعف الاستدلال بها، ويسمح بالاعتراض عليها، وإبطالها نصاً نصاً، فحفظ النفس، بوصفه مقصداً شرعياً، لا يوجد له دليل واحد يدل عليه، بل عُرف ذلك من جملة أدلة كثيرة مختلفة الأغراض والأحكام والمعاني، اجتمعت كلها على وجوب حفظ النفس، وإن اختلفت في دلالاتها الجزئية. وبهذا امتاز العلم بالكليات على العلم بالجزئيات.

3 –وضعُ مجموعة من المقاصد الكلية الكبرى التي شكلت القوانين التشريعية الإسلامية.

وهي من أهم ما أنتجه الدرس الأصولي. ونضرب لها بمثالين:

- من مقاصد الشريعة: **السماحة وإرادة اليسر ورفع الحرج.** وهو من أعظم مقاصد النص القرآني، ومن أهم أوصاف الشريعة [2] .

وقد جاء تأكيد هذا المقصد في آيات كثيرة نصاً صريحاً أو ضمناً. من ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، وقال: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: 6]، وقال: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: 286]... ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ

(1) الموافقات: 27/4.

(2) انظر الموافقات: 352/1، 168/1، 340/1.

﴿تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡ﴾ [البقرة: 187]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا ٢٨﴾ [النساء: 28]... وغيرها من الأدلة.

ويذكر الشاطبي أن الأدلة على «رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»[1]. وكرّر هذا المعنى في مواضع عدة من كتابه مستدلاً لذلك بكثير من الأدلة التي ذكرنا بعضها آنفاً.

ولو كان أيٌّ من المقاصد يستند إلى دليل جزئي، فلن تكون دلالته إلا ظنية، بخلاف العلم الكلي اليقيني الذي استند على استقراء ما تقتضيه الأدلة بجملتها لا من آحادها.

- مقصد تحري العدل وإباء الظلم في كل تشريع:

فقد جعل النص القرآني الحكيم العدلَ فريضة دائمة، وحرّم الظلم بكل أنواعه وأشكاله وفي كل أحواله، وجاء ذلك مبثوثاً في آياته نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرٗا فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْۚ وَإِن تَلۡوُۥٓاْ أَوۡ تُعۡرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا ١٣٥﴾ [النساء: 135] وقوله أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [المائدة: 8] وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: 90]... إلى غير ذلك من الآيات.

ويلحظ الدارس هذا المقصدَ في كل ما ورد في النص، من قوانين

---

(1) الموافقات: 340/1.

العدل وموازين القسط، في كل علاقة بين الإنسان والإنسان، وفي كل عقد شرعي مما يحتاج إليه الناس في حياتهم، كعقود البيع والإجارة والمعاملات، والزواج والطلاق، وغير ذلك. فالعقود الشرعية كلها قائمة على تحقيق هذا المطلب الشرعي، وقال تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ [الحديد: 25].

وأما ثمرة هذا المقصد فإنها تظهر فيما ورد من الشريعة على وجه الإجمال. وذلك مبني على أن الشريعة في نظر الأصوليين مستوعبة لمتطلبات الإنسان، فمنها ما ورد على التفصيل وهو النصوص الظاهرة، ومنها ما ورد على الإجمال ومرجعه مقاصد الشريعة، فإذا عرضت للناس مسألة مما لم يفصِّل النص في حكمها رُدّت إلى مقاصد النص الكلية. ولذلك يقول ابن القيم: «فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثَمَّ شرعُ الله ودينه»[1]. وأي قضية «استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له». ومن القصور في فهم الدين -كما يرى ابن القيم- التسرّعُ في الحكم على التشريعات التي يضعها المسلمون، لما يستجد في حياتهم، من أقضية حادثة وشؤون جديدة، بأنه «مخالَفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه... وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهرَ بهذه الأمارات والعلامات»[2].

وكل هذه التشريعات المستحدثة المنسجمة مع مقاصد النص

(1) الطرق الحُكْمية في السياسة الشرعية: ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، ص19.

(2) المرجع السابق: ص19.

الكلية لا تعارض النص، ولا تنافي ما جاء به الرسول، ولكنها تنافي «ما فهموه من شريعته باجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلك نوعُ تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر»[1].

4 – البنية الكبرى من منظور غير تشريعي:

ومن منظور آخر غير المنظور التشريعي كان لدارسي النص القرآني قراءة مختلفة، قاموا من خلالها بتحديد البنية الدلالية الكبرى التي ترتبط بها أجزاء النص القرآني بأكمله بتضافر مستمر، ورأوا فيها الجامع لكل البنى الكلية التي تشتمل عليها سور القرآن.

فكما يركز علماء النص على أهمية الجملة الأولى في التحليل النصي[2]، وعلاقة الجمل التالية كلها بهذه الجملة، «فالجملة الأولى في أي نص تمثل مَعلَماً عليه يقوم اللاحق منها ويعود»[3]، إذ تتعلق سائر أجزائه بالجملة الأولى بوسيلة ما، والمتكلم يصب تركيزه على بداية الكلام، إذ يغدو ما يليها غالباً تفسيراً له –كذلك وجد دارسو النص القرآني بفاتحة الكتاب جماع معاني القرآن، وأنّ كلَّ ما تلاها من السور وكأنه تفصيل لها. وفي هذا يقول شرف الدين الطِّيبي (ت743هـ): «وجميع القرآن تفصيل لما أجملته الفاتحة، فإنها بُنيتْ على إجمال ما يحويه مفصلاً، وذلك لأنها واقعة في مطلع التنزيل. والبلاغةُ فيه أن

---

(1) المرجع السابق: ص18.

(2) انظر نسيج النص: ص67، وص170-171، وعلم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: 65/1.

(3) نسيج النص: ص67.

تتضمن ما سيق الكلام لأجله»[1].

وتسمى الفاتحة بالسورة الجامعة[2]، وتسمى أم القرآن، وأم الكتاب، والأساس[3] «لأنها جمعت جميع مقاصد القرآن»[4]. والعرب تسمي كل جامع أمر أو مقدم لأمر، إذا كانت له توابع تتبعه هو لها إمام جامع، أمّاً[5].

وينقل السيوطي عن مجموعة من العلماء قولهم: «إنما افتتح سبحانه كتابه بهذه السورة لأنها جمعت جميع مقاصد القرآن، فناسب الافتتاح بها، لأنها تصير كبراعة الاستهلال -وهي الإتيان أول الكلام بما يدل على المقصود على وجه الإجمال- وكالعنوان. والمراد بالعنوان: نوع من أنواع البديع يسمى بذلك»[6].

ويشرح ابن أبي الإصبع[7] هذا النوع البديعي في كتابه (بديع القرآن) بأنه «أن يأخذ المتكلم في غرض له من وصف أو فخر أو مدح...

(1) تناسق الدرر: ص75.

(2) انظر الاعتصام: الشاطبي، 103/1.

(3) انظر أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين البيضاوي (ت692هـ)، تحقيق: عبد القادر عرفات حسونة، دار الفكر، بيروت، ص13/1.

(4) الإتقان: 416/1-417. وانظر تناسق الدرر: ص1.

(5) انظر تفسير القرآن العظيم: 16/1.

(6) الحاوي للفتاوي: السيوطي، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ص285/1.

(7) هو عبد العظيم بن عبد الواحد، العدواني، المصري: شاعر، من العلماء بالأدب، له تصانيف حسنة، منها: بديع القرآن، والخواطر السوانح في كشف أسرار الفواتح، أي فواتح القرآن، والبرهان في إعجاز القرآن. انظر الأعلام: 30/4، والوافي بالوفيات: ابن أيبك الصفدي (ت764هـ)، دار النشر: فرانز شتاينر فيسبادن بألمانيا، ص200/6.

أو غير ذلك من الفنون، ثم يأتي لقصد تكميله وتوكيده، بأمثلة من ألفاظ تكون عنوانات لأخبار متقدمة وقصص سالفة. ومنه نوع عظيم جداً، وهو ما يكون عنوان العلوم، وذلك أن تُذكَر في الكلام ألفاظ تكون مفاتيح لعلوم ومداخل لها»[1].

وعلى هذا التوضيح الذي ذكره ابن أبي الإصبع كانت الفاتحة جديرة بأن تكون عنوان القرآن، لكونها «جامعة لجميع مقاصد القرآن، وفيها الإشارة إلى جميع الأخبار المتقدمة من بدء الخلق والأمم السالفة من اليهود والنصارى وغيرهم، وفيها الإشارة إلى مفاتيح العلوم ومداخلها، من أصول الدين والفقه والتصوف. وهذه العلوم الثلاثة هي أجلّ العلوم، فإن الأول هو الذي يصحّ به الإيمان، والثاني هو الذي تصح به الأعمال، والثالث هو الذي تتم به محاسن الأخلاق، ويوصل إلى حضرة الخلاق. وما عدا هذه من العلوم كالوسيلة»[2].

وقال فخر الدين الرازي في أم القرآن: «إن أم الشيء أصله. والمقصود من كل القرآن تقريرُ أمور أربعة: الإلهيات، والمعاد، والنبوات، وإثبات القضاء والقدر لله تعالى، فقوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ٣﴾ يدل على الإلهيات، وقوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ٤﴾ يدل على المعاد، وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ٥﴾ يدل على نفي الجبر والقدر وعلى إثبات أن الكل بقضاء الله وقدره، وقوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧﴾ يدل أيضاً على إثبات قضاء الله وقدره، وعلى النبوات...

---

(1) بديع القرآن: ص257

(2) الحاوي للفتاوي: 285/1.

فلما كان المقصد الأعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة، وكانت هذه السورة مشتملة عليها، لقبت بأم القرآن»[1].

ويحصر الغزالي مقاصد القرآن في ستة مقاصد ترجع جميعاً إلى مقصد رئيسي هو دعوة العباد إلى ربهم. وجميع هذه المقاصد تضمنتها فاتحة الكتاب. ويقسمها الغزالي إلى قسمين: ثلاثة منها هي الأصول المهمة، وثلاثة هي التوابع المتمة: أما الثلاثة المهمة فأولها تعريف المدعو إليه، وهو المشار إليه بصدر الفاتحة، إذ فيها نبأ عن ذات الله وصفاته في البسملة وما بعدها، وأفعاله في قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ إشارة إلى الأفعال كلها. وإضافتها إليه بأوجز لفظ وأتمه إحاطة بأصناف الأفعال لفظُ رب العالمين. وثانيها تعريف الصراط المستقيم الذي تجب ملازمته في السلوك إليه، وقد صرح به فيها. وثالثها: تعريف الحال عند الرجوع إليه تعالى، وهو الآخرة، كما أشير إليه بقوله: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾. وأما الثلاثة المتمّة فأحدها تعريف أحوال المجيبين للدعوة ولطائف صنع الله فيهم وسره ومقصوده التشويق والترغيب، وثانيها تعريف أحوال الجاحدين والناكلين عن الاجابة، وذلك في قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إلى آخر السورة، فهو تذكير بنعمته على أوليائه، ونقمته وغضبه على أعدائه، لتستثير الرغبة والرهبة من صميم الفؤاد. وثالثها تعريف عمارة منازل الطريق، وكيفية أخذ الزاد، والأهبة والاستعداد، كما أشير إليه بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾، إذ تشتمل هذه الآية على ركنين عظيمين: أحدهما العبادة مع الإخلاص بالإضافة إليه خاصة، وذلك هو روح الصراط المستقيم، والثاني اعتقاد أنه لا يستحق العبادة

(1) مفاتيح الغيب: 104/1.

سواه، وهو لباب عقيدة التوحيد، وذلك بالتبري عن الحول والقوة، ومعرفة أن الله منفرد بالأفعال كلها، وأن العبد لا يستقل بنفسه دون معونته، فقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ إشارة إلى تحلية النفس بالعبادة والإخلاص، وقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ٥﴾ إشارة إلى تزكيتها عن الشرك والالتفات إلى الحول والقوة. فهذه ستة مقاصد، وكلها أشارت إليها كلمات الفاتحة[1].

المحور الثاني: دور البنى الكلية في قراءة الأصوليين للنص (من الكل إلى الجزء):

لقد قادت دراسة الأصوليين للنص والنظر في أبنيته الصغرى إلى التوصل إلى البنى الكلية الكبرى، التي دعاها الأصوليون "مقاصد النص". بيد أن اللافت في الدرس النصي لدى الأصوليين أن هذه البنى الكلية التي كانت ثمرة قراءة أجزاء النص، سيتم بوساطتها قراءة أجزاء النص ذاتها، وتغدو أساساً في تفسير النص الذي أنتجها.

النص هنا سيقوم ببيان نفسه، وستفرز القراءة النصية قراءةً نصية جديدة. ومن هنا نرى في بحث المقاصد درساً نصياً له خصوصيته وتفرّده.

1 - اشترط الأصوليون على المجتهد دارس النص أن يكون له من الاطلاع والمعرفة بمقاصد الشريعة ما يكسبه ملكةً تمكّنه من إدراك مراد صاحب النص، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحلّ وإن

(1) انظر جواهر القرآن: الغزالي، تحقيق: محمد رشيد القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1، 1985م، ص23-24، وانظر ص64-65 و ص69-70.

لم يصرِّح به[1]. فمعرفة سر التشريع وبلوغ درجة الاجتهاد لمن يحاول استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية هما ثمرة تحقيق هذه المقاصد الكلية، وتحرّي بسطها، واستقصاء تفاريعها. ويقول الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة، والثاني: التمكّن من **الاستنباط بناء على فهمه فيها** ...»[2].

فهو لم يجعل المقاصد شرطاً في الاجتهاد وحسب، بل جعل هذا الشرط سبباً للشرط الآخر، إذ يقول: «وأما الثاني فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بوساطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود، والثاني وسيلة»[3].

فإذا وصل المجتهد إلى مرتبة يدرك فيها عن صاحب النص مقاصده فيه، فقد كان ذلك سببَ تنزُّلِهِ منزلةَ الخليفة للنبي ﷺ، في الفهم والإفهام والحكم بما أراه الله[4].

2 – وكما تسهم المقاصد في الوصول إلى فهم كثير من نصوص القرآن، فبالمقابل لا ينبغي أن يقرأ فيه المتلقي الباحث معانيَ تتعارض

(1) انظر الإبهاج في شرح المنهاج: تقي الدين السُّبْكي (ت756هـ)، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م، ص8/1.

(2) الموافقات: ص106/4.

(3) الموافقات: 107/4.

(4) انظر الموافقات: 107/4.

ومقاصده الكلية، إذ لا يصح الاقتصار على النظر في نصوص الكتاب، إذا لم يكن في يد الناظر ميزان مقاصد النص، ليعرف به ما يأخذ وما يدع. وإلا لاختلفت عليه الجزئيات وتضاربت وتعارضت في ظاهر الأمر. وقد نبّه الغزالي على ذلك، عند بيان ما يلزم المجتهد في الاستنباط، فقال: «ويلاحِظ **القواعدَ الكلية أولاً**، ويقدّمها على الجزئيات»[1]. وإن أغفل المجتهد ذلك، ومضى يستخرج المعاني والأحكام «بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت»[2].

ذلك أن قارئ النص لو نظر في معنى آية فلم يجده في القرآن نفسه أو من سنة النبي وهي الشارحة للقرآن، اجتهد برأيه بحسب ما يفهم من اللسان العربي الذي به جاء القرآن. بيد أن تفسيره، مثلما هو محكوم بما يفهم من لسان العرب، كذلك يجب ألا يخرج عن إطار مقاصد النص الكبرى، بل يكون منسجماً معها. يقول الشاطبي: «فإن القرآن والسنة، لما كانا عربيين، لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن **من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما**»[3].

وربما ضلَّت بعض الفرق وزاغت عن الهدى، وكان أصل ابتداعها اتباع الهوى دون توخي مقاصد النص[4].

فأدلة النص اللفظية لا تستغني عن معرفة مقاصده الكلية.

(1) المنخول من تعليقات الأصول: ص576.

(2) أنوار البروق في أنواء الفروق: 71/1.

(3) الموافقات: 31/3. وانظر: 275/3، 389/3.

(4) انظر الموافقات: 176/2.

ولذلك رأى جمهور الأصوليين تقصير بعض المحدِّثين المقتصرين على اعتصار الألفاظ، والاكتفاء بها وحدها في الاستنباط[1] .

3 – إن تلك الأهمية التي أولاها الأصوليون للمقاصد في فهم النص القرآني مكّنتهم من إدراك روح النص، والعصمة من الوقوف عند المعنى الحرفي الضيق في فهم بعض نصوص القرآن. ففي معرفة مقاصد الشريعة اطّلاع على محاسن الشريعة ومزاياها، ولذلك أهمية كبرى، إذ تُبيّن المقاصد الإطار العام للشريعة، والتصور الكامل للإسلام، وتوضح الصورةَ الشاملة للتعاليم والأحكام، لتتكون النظرة الكلية الإجمالية للفروع. وبذلك يعرف الدارس ما يدخل في الشريعة، وما يخرج منها.. فكل ما يحقق مصالح الناس في العاجل والآجل، في الدنيا والآخرة، فهو من الشريعة، ومطلوب من المسلم (فهو واجب عليه، وحق لغيره، وبالعكس).. وكل ما يؤدي إلى الفساد والضرر والمشقة والاضطراب فهو ليس من الشريعة، بل هو منهي عنه، فيحرم على المسلم فعله لأنه يضر بنفسه أو بغيره، ويجب على الآخرين الامتناع عنه رعاية لحق سائر الناس. يقول ابن القيم: «الشريعة مبنية على مصالح العباد هذا فصل عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به ؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها ؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور،

---

(1) وهذا من أهم ما يوجه من نقد إلى الظاهرية. انظر مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، ص204.

وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث ؛ فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل»[1]. وهذا هو الهدف الأعظم من قراءة النص.

4 – البنى الكلية وجه من أوجه تماسك النص، تكشف عن الانسجام الكامل والتوافق التام بين نصوصه الجزئية المختلفة. فتنوّع النصوص القرآنية ما زاد الشريعة إلا انسجاماً ووحدة واتساعاً ومرونة مع محافظتها على جوهرها وأصولها.

ويقرر الشاطبي هذه المعاني فيقول: «والشريعة المحمدية منزلة على هذا الوجه، ولذلك كانت محفوظةً في أصولها وفروعها، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: 9]، لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات... وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها. هذا وإن كانت وضعية لا عقلية، فالوضعيات تجاير العقليات في إفادة العلم القطعي... وعلم الشريعة من جملتها، إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة...»[2].

أخيراً:

- إن إنتاج البنى الكبرى والمقاصد الكلية في النص القرآني عملية متميزة في الدرس النصي لدى الأصوليين. إنها قراءة للنص تزعم لنفسها

(1) إعلام الموقعين: 3/3.

(2) الموافقات: 77/1.

مهمة إكمال النص، من دون أن تزيد في متنه، وإذ ذاك نجدها تقول ما لم يقله، من غير أن تتقول عليه.

إنها كتابة على نص، ولكنها ستغدو جزءاً منه في قراءة جديدة، إذ تصبح نظرة الأصوليين إلى النص ومقاصده (النص والكلام عليه) بأنهما بنية ووحدة كلية لا تقبل التجزّؤ في عملية القراءة والاستنباط. فالمقصد بهذا الاعتبار دالّ جديد ينضاف إلى دوالِّ النص. بتعبير آخر: إن قراءةً نصية أنتجت كليات النص ستفرض قراءة جديدة تحتكم إلى النص نفسه، وهذا درس نصي صميم.

الفصل الرابع

الدرس النصي من المنظور التداولي

تعريف التداوليّة:

التداولية: هي ترجمة للمصطلح الأجنبي pragmatics[1]. وهو مصطلح فلسفي في الأصل، ثم اقتبسته اللسانيات ليدل على فرع من فروع دراسة المعنى، تطوَّرَ إبان سبعينيات القرن العشرين، ورسم منهجه الخاص وحدوده المميزة له، بوصفه نظرية مستقلة، لها وجودها المستقل عن أسسها الفلسفية والقانونية. ويقوم هذا المنهج على العديد من المقولات والنظريات التي تطوف حول المعنى التداولي.

تُعرّف التداولية بأنها: «دراسة استعمال اللغة في الخطاب، شاهدةً في ذلك على مقدرتها الخِطابية»[2] أو هي دراسة معاني النصوص في المقامات التخاطبية[3]، وتعرّف أيضاً بأنها: دراسة المعنى التواصلي، أو معنى المرسِل، في كيفية قدرته على إفهام المرسل إليه، بدرجة تتجاوز

(1) لهذا المصطلح في الكتب العربية ترجمات عدة: منها: النفعية، والذرائعية، والتخاطبية والمقاصدية، ونظرية التخاطب وعلم التخاطب، وعلم المقاصد، وبعضهم أبقى على الاسم الأجنبي فعرّبه بالبرغماتية أو البرغماتيك.

(2) المقاربة التداولية: فرانسواز أرمينكو، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص8.

(3) انظر مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب: محمد يونس علي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ص13.

معنى ما قاله[1]. أي أنها تُعنى بتحليل النص في ضوء مراد المتكلم ومقصده، فهي ميدان جديد للبحث في التواصل الإنساني، يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال، ويتعرّف القدراتِ الإنسانية للتواصل اللغوي. ومن هنا تكون جديرة بأن تسمى: علم الاستعمال اللغوي[2]. ويسعى هذا العلم إلى إخراج النص من مفهومه اللغوي الأولي إلى الدلالات التي عينها المتكلم أو الكاتب، وظروف السامع أو المتلقي.

إن الغاية من التداولية هي معرفة كيفية حصول التفاهم بين المتخاطبين، وتشمل مسائله كل العناصر التي تسهم في إحداث التخاطب من وضع، واستعمال، وقرائن، وأنواع الدلالة المختلفة، والنظريات الدلالية ذات الصلة بالاستعمال وبالسياق.

الأسس الفلسفية للاتجاه التداولي:

من المعروف أن دراسة المعنى بطبيعته المعقدة تتداخل فيها عدة علوم، كالفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها. ولأن التداولية تبحث عن المعنى، فلا شك بأنها ستكون ملتقى الدراسات المختلفة، أدبية وقانونية وفلسفية، فهذا شأن مسائل المعنى، لذا فلا غرابة أن تولد التداولية متأثرة بالدراسات الفلسفية والمنطقية والقانونية، وأن تكون نشأتها نتاج هذه الحقول المختلفة، بشكل مباشر أو غير مباشر.

---

(1) استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية: عبد الهادي الشهري، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2004م، ص22. وانظر آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: محمود نحلة، دار المعرفة، الاسكندرية، 2002م، ص6.

(2) انظر التداولي عند سيبويه: مقبول إدريس، عالم الفكر، عدد33، 2004م، ص245.

ويرى الباحثون أن للمدرسة التحليلية، بزعامة غوتلوب فريجه 1925م، دورها في تكوين التداولية، لأن هذه الفلسفة رأت أن أولى «مهامّ الفلسفة هي البحث في اللغة وتوضيحها»[1]. ورأى فلاسفة التحليل في هذا المبدأ المنهجي علامة قوة منهجهم وصحّته. ومن أهم ما أنكرته الفلسفة التحليلية على ذلك الفكر الفلسفي القديم أنه لم يلتفت إلى اللغات الطبيعية، ولم يولها ما تستحق من الدراسة والبحث، فسعت إلى ردم هذه الهوّة، باتخاذ اللغة موضوعاً للدراسة، باعتبارها أولى الأولويات في أي مشروع فلسفي[2].

وكان للفيلسوف الأمريكي (موريس C. Morris) إسهامات مهمة في نشوء البحث التداولي، في كتاب نشره سنة 1938م، بعنوان أسس نظرية العلامات (Foundations of Theory of the Signs) وذلك من خلال تقسيمه الثلاثي المهم لحقول علم العلامات: النحو، والدلالة، والتداولية[3]، فرأى موريس أن النحو يدرس العلاقات بين العلامات اللغوية، وعلم الدلالة يدرس علاقاتها بالأشياء، أما التداولية فتدرس علاقة العلامات بمستخدميها. وفي هذا الكتاب أشار موريس إلى أهمية دراسة "ما يصنعه" المتكلم عن طريق اللغة[4].

وقد تأثر بأفكار فلسفة فريجه التحليلية عدد من الفلاسفة، منهم

(1) التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي: مسعود صحراوي، دار الطليعة، بيروت، ص20.

(2) التداولية عند العلماء العرب: ص20

(3) المقاربة التداولية: ص26.

(4) انظر نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها: حسن مصطفى سحلول، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م، ص7.

ڤتغنشتاين وأوستن وسيرل وهوسرل E. Husserl وغيرهم. وتجمّع عند هؤلاء مقولة مفادها أن «فهم الإنسان لذاته ولعالمه يرتكز في المقام الأول على اللغة، فهي التي تعبر عن هذا الفهم»[1].

وكان لفيتغنشتاين Wittgenstein (ت1951م) دور مهم في إسقاط الفلسفة التحليلية على اللغة، فأسس اتجاهاً جديداً سماه فلسفة اللغة العادية، وقوامها «الحديث عن طبيعة اللغة وطبيعة المعنى في كلام الرجل العادي»[2]، ولعل أهم ما يميز فلسفة فيتغنشتاين التحليلية «بحثه في المعنى وذهابه إلى أن المعنى ليس ثابتاً ولا محدداً، ودعوته إلى تفادي البحث في المعنى المنطقي الصارم»[3]. وأيد فتكنشتاين في كتابه (Philosophical Investigation) كون معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة. ويقول (برتراند راسل B. Russell): «الكلمة تحمل معنى غامضاً لدرجة ما، لكن المعنى يتكشف فقط عن طريق ملاحظة استعماله، الاستعمال يأتي أولاً، وحينئذ يتقطر المعنى منه»[4].

ثم ازدهر هذا الفرع الجديد ضمن دائرة اللسانيات ازدهاراً، منذ العقد السابع من القرن العشرين. وكان أبرز من قدّم إسهامات في التداولية، العالم الانكليزي (أوستن J. I. Austin) من خلال كتاب له بعنوان: كيف نصنع أشياء بالكلمات (1962م) (How to do things with words)[5] ثم تلميذه (جون سيرل Searle)، ثم تبعهما في تطوير

---

(1) التداولية عند العلماء العرب: ص23.

(2) المرجع السابق: ص20.

(3) التداولية عند العلماء العرب: ص20.

(4) علم الدلالة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1988م، ص71-72.

(5) نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها: ص7.

هذا المنهج بول غرايس في جهوده الكبيرة التي طوّر بها الدرس التداولي، ولاسيما في حديثه عن مبادئ المحادثة[1]، وكذلك الفرنسي (دوكرو O. Ducrot) في كتابه: القول والفعل (1984م)[2].

وكأننا إذا تأملنا مصادر النشأة ألفينا الاهتمام بالجانب التواصلي الكلامي يضرب في أعماق فلسفية، قبل أن يكون ذا منزع لساني محض. فالتفكير الفلسفي من شأنه أن يكشف عن القضايا التي تتجاوز حدود اللغة وحدود اهتماماتها العلمية.

وقد أطال كثير من الباحثين في التخريج الفلسفي للمدرسة التداولية، من ذلك ما قامت به فرانسواز أرمينكو في كتابها (المقاربة التداولية)[3]، فلقد ذهبت في التأصيل الفلسفي لهذه المدرسة شوطاً بعيداً لا يعنينا منه الكثير، لأننا بذلك نخرج عن طبيعة عملنا ذي الصبغة اللغوية، إلى تجاذبات الفلسفة وتخريجاتها.

مفاهيم التداولية:

أولاً - اعتبار الاستعمال في دراسة اللغة:

- بين اللسان والكلام:

لقد أفلحت اللسانيات السوسيرية منذ البدء، في التفريق بين

---

(1) مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب: ص13.

(2) نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها: ص7.

(3) انظر كتابها ص3 وما بعدها.

اللسان والكلام[1]، حين رأت في الكلام، الجانبَ المنجز من اللغة، الذي يرفعه الاستعمال إلى التلقي. غير أن الدراسات اللسانية ظلت حبيسة الإطار اللغوي، في محاولة منها لاكتشاف القوانين الثابتة التي تسير المنظومة اللغوية، وإدراجها في أطر علمية تصدق على اللغات كلها. غير أنها، في تغاضيها عن الكلام، ابتعدت عن التفاعل الحي بين اللغة -بوصفها مخزوناً كامناً- والمجتمع، حين يكون الكلام ذلك الطرف الفاعل في عمليات التواصل بين المتخاطبين. ومن ثم جاءت التداولية لتناقش جملة من الأسئلة تتعلق بالنصوص: «ماذا نفعل عندما نتكلم؟ ما مقاصد الكلام؟ من يتكلم؟ ومع من يتكلم؟ هل يمكن الاطمئنان إلى المعنى الحرفي لكلام ما؟ ما هي الاستعمالات الممكنة للغة؟ أي أن التداولية هي ذلك النشاط اللساني الذي يهتم بالبعد الاستعمالي أو الإنجازي للنص، ويأخذ بعين الاعتبار المتكلم والسياق.

وعلى هذا كانت التداولية «دراسة استعمال اللغة» في مقابل «دراسة اللغة». فاللسانيات التي تتفرغ للدراسة الثانية، أي لدراسة المستويات الصوتية والتركيبية وربما الدلالية، قد تحولت مع البنيويين إلى علم تجريدي مغلق ذي إجراءات داخلية خالصة، يؤمن بكيانية البنية اللغوية في مستواها الصوري المجرد، في حين أن دراسة استعمال اللغة لا تنحصر ضمن الكينونة اللغوية بمعناها البنيوي الضيق، وإنما تتجاوزها إلى أحوال الاستعمال في الطبقات المقامية المختلفة، بحسب أغراض المتكلمين وأحوال المخاطَبين.

(1) انظر محاضرات في الألسنية العامة: دي سوسير، ترجمة: يوسف غازي ومجيد النصر، دار نعمان للثقافة، جونية، لبنان، 1984م، ص31-32.

هذا ما يقوله التداوليون وما تقدّمه المراجع العربية التي عرضت للتداولية. وهنا لا بد لنا من الملاحظة بأن كل ما جاء في التداولية عن قضية الاستعمال في اللغة نجده في مبحث آخر من مباحث اللسانيات، وهو مبحث السياق ونظرية السياق في اللغة التي تقوم أساساً على دراسة اللغة في إطار استعمالها. ولا أدري لم يهمل الإشارةَ إليها الباحثون العرب ممن كتبوا وترجموا في التداولية. وفيما يلي سنعرض لنظرية السياق في اللسانيات ونبين علاقتها بالاستعمال، فضلاً عما لمبحث السياق من أهمية في الدرس النصي عند الأصوليين، كما سنرى.

- نظرية السياق:

يعد مبحث السياق أحدَ المحاور الرئيسية علم الدلالة، وتُنسب إلى عالم اللغة البريطاني فيرث (G. R. Firth) (ت1960م) -الذي يعد «مؤسس اللسانيات الحديثة في بريطانيا»[1]- نظريةٌ في السياق عرفت باسم (نظرية السياق في اللغة)، وهي منهج في دراسة المعنى لاقى قبولاً في الدراسات اللغوية .

تدرس نظرية السياق اللغة في إطار "استعمالها"، وهذا هو جوهر المنهج السياقي. ومعنى دراسة اللغة مستعملة:

1- أن اللغة تُدرس باعتبارها تفاعلاً لغوياً متحققاً لا بد فيه من متكلم ومستمع أو متكلمين ومستمعين، وإذن لا بد أن يكون هناك موقف لغوي يحدث فيه الكلام، وهذا ما يدعى "سياق الحال".

---

(1) انظر تحليل الخطاب: ج. يول وج. براون، ترجمة: محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، الرياض، 1997م، ص46.

2- أن اللغة تُدرس ناجزةً، أي (كلاماً) بتحديد دي سوسير، على اعتبار أن الإفادة التي هي مطلب الاتصال اللغوي، لا تتم من خلال إفراد الكلمات، فأولى بهذا الاتصال أن يتحقق من خلال سياق لغوي مركب ذي علاقات نحوية ومعان دلالية، ومن خلاله يكون البحث في المعنى.

وعلى الرغم من أن علماء اللغة قديماً، قد أدركوا مفهوم السياق وأهميته في بحث الدلالة، فإن ظهور مفهوم السياق بصورةٍ نظرية علمية يعود إلى فيرث الذي قام بتطوير هذا المفهوم حتى غدا نظرية لغوية متكاملة، تقدم تصوراً مستقلاً، وإمكانيةً علمية لتحديد المعنى، ومنهجاً لتحليله.

وتقوم نظرية السياق على ركنين رئيسيين متكاملين هما سياق المقال وسياق الحال. وهذا الأخير هو الذي يعنينا هنا فيما يتعلق بالتداولية.

وتعود نشأة المصطلح (context of situation)[1] إلى الأنثروبولوجيين. ويُرجِع محمود السعران أصلَ استعماله إلى مقال للأستاذ (هوكارت A. M. Hocart) في مجلة علم النفس البريطانية "The British journal of psychology" سنة 1912م. ثم استخدم العالم الأنثروبولوجي الإنكليزي برونيسلاف مالينوفسكي (ت1942م) Bronislaw Malinowski هذا المصطلح بعد ذلك سنة 1923م[2]،

(1) نقل هذا المصطلح إلى العربية بترجمات عدة، منها: الماجريات والظروف الكلامية وسياق الموقف ومقتضى الحال والدلالة التاريخية والمقام وشاهد الحال.

(2) في مقال له بعنوان: (مشكلة المعنى في اللغات البدائية) ألحقه بكتاب (معنى المعنى) =

وارتبط المصطلح به. وكان لمالينوفسكي فضل كبير في لفت الأنظار إلى ضرورة اهتمام الدرس الدلالي بقضية سياق الحال.

قام مالينوفسكي بدراسة عدد من اللغات البدائية[1]، في جزر تروبرياند، وعانى في عمله من صعوبات في ترجمة النصوص التي سجلها، وأخفق في الوصول إلى ترجمات مُرضية لها، ووجد أنها لا يمكن أن تفيد معنى إلا إذا عرفنا الحال التي كان عليها المتكلم حين نطق بها.

أدرك مالينوفسكي أن وظيفة اللغة لا تقف عند مجرد نقل الأفكار أو توصيلها، مع الاعتراف بأن عملية التوصيل من وظائفها الأساسية، وأكد أن اللغة "أسلوب عمل" وليس "توثيق فكر"[2]، وأنها نشاط إنساني، فلا يمكن فهمها بمعزل عن بقية أنشطة الإنسان الأخرى. وعلى ذلك فإن سياق الحال وكافة الظروف المحيطة بالحدث اللغوي إنما هي جزء متمم لهذا الحدث. وقد أدخل مالينوفسكي مفهوماً جديداً آخر هو السياق الثقافي (cultural context)، ورأى أنه وسياق الحال ضروريان في فهم اللغات[3].

وفي إطار سياق الحال أشار مالينوفسكي إلى جانب من السلوك

لأوجدن وريتشاردز. انظر علم اللغة بين القديم والحديث: عاطف مدكور، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، جامعة حلب، 1987م، ص214.

(1) يذكر بالمر أن التدقيق اللغوي الخالص كشف حقيقة عدم وجود ما يمكن أن يعد لغة بدائية، كما كان سائداً أيام مالينوفسكي. انظر علم الدلالة: بالمر، ترجمة: صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1999م، ص76.

(2) علم الدلالة: بالمر، ص75.

(3) انظر نظرية النقد الأدبي الحديث: ص84، وعلم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: 108/1.

اللغوي أسماه "بالتجامل"، وذهب إلى أن كثيراً مما نتكلم به لا يقصد به أساساً التفاهم أو تقديم المعلومات أو إصدار الأوامر أو التعبير عن الآمال والرغبات وإثارة العواطف، وإنما يستعمل لخلق شعور بالتفاهم الاجتماعي والمعاملة. وكثير من العبارات المعدة أصلاً -مثل: How do you do? - المحددة اجتماعياً قد تخدم هذا الغرض أي التجامل[1]، وسياق الحال هو الذي يكشف عن معنى مثل هذه العبارات.

لقد لفت مالينوفسكي الأنظار إلى مفهوم جديد في اللغة، وهو ضرورة البحث عن نظرية تجمع اللغة والمجتمع، وقدم قضية مهمة ورائدة ستنمو وتتطور فيما بعد على يد اللغوي الإنكليزي فيرث، صاحب نظرية السياق[2].

ثم تبنى فيرث فكرة سياق الحال التي طرحها مالينوفسكي، وأخذ على عاتقه تطويرها لتصبح أكثر ملاءمة لمعالجة المشكلات اللغوية، فقد رأى أن سياق الحال عند مالينوفسكي لا يكفي بمفرده في دراسة المعنى، وعَدَّه فيرث جزءاً من أدوات علم اللغة، وذهب إلى أن المعنى كلٌ مركب

---

(1) انظر علم الدلالة: جون لاينز، الفصلان التاسع والعاشر من كتاب مقدمة في علم اللغة النظري، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة وحليم حسين فالح وكاظم حسن باقر، كلية الآداب، جامعة البصرة، 1980م، ص32.

(2) انظر حول آراء مالينوفسكي: علم الدلالة لبالمر: ص74 وما بعدها، وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي: محمود السعران، تصوير جامعة حلب، 1994، ص309-310؛ والبحث الدلالي عند الأصوليين: ص29-30، ومناهج البحث في اللغة: تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1986م، ص295؛ والدلالة اللغوية عند العرب: عبد الكريم مجاهد، دار الضياء، الأردن، 1985م، ص158؛ وعلم اللغة الاجتماعي عند العرب: هادي نهر، دار الغصون، بيروت، ط1، 1988م، ص43.

من مجموع الوظائف اللغوية، الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية، بالإضافة إلى سياق الحال الذي عوّل عليه كثيراً في إقامة صرح المعنى الدلالي.

فهو يرى أن «التصور الرئيسي في علم الدلالة يقوم على سياق الحال، وذلك السياق يشمل المشارك البشري أو المشاركين: ماذا يقولون، وماذا يجري؛ ويجد فيه عالم الأصوات سياقه الصوتي، كذلك النحوي والمعجمي يجدان سياقاتهما فيه. وإذا أردت أن تبحث عن الخلفية الثقافية الأصلية فعليك بسياقات خبرة وتجارب المشاركين، فكل شخص يحمل معه ثقافته وجزءاً كبيراً من واقعه الاجتماعي أينما ذهب. وبعد فراغ عالم الأصوات والنحوي والمعجمي من عملهم، يعقب ذلك عملية التكامل الكبرى التي تفيد من عملهم في الدراسة الدلالية، ولهذه الدراسة السياقية أحتفظ بمصطلح علم الدلالة»[1].

فدراسة المعنى عند فيرث تقوم على ركنين رئيسيين متكاملين لا يغني أحدهما عن الآخر، وهما سياق الحال وسياق المقال.

والذي يعنينا هنا **هو سياق الحال:** ويسمى المقام أو السياق الخارجي، ويمثل الجانب الاجتماعي في اللغة، ويشمل:

- شخصية المتكلم أو المتكلمين وتكوينهم الثقافي وحالتهم النفسية ونحو ذلك.

- شخصية المخاطب أو المخاطبين وتكوينهم الثقافي وحالتهم

---

(1) الدلالة اللغوية عند العرب: ص159، نقلاً عن كتاب فيرث: Papers In Linguistics (محاضرات في اللسانيات).

النفسية ونحو ذلك.

- شخصيات من يشهد الكلام سوى المتكلم والمخاطب، إن وجدوا، وتحديد دورهم، وتأثير حضورهم.

- جميع الظروف المحيطة بالكلام، كالزمان والمكان والأحداث المعاصرة له: سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية وغيرها.

- أثر الكلام في المتلقين من سخرية أو تألم أو تكذيب أو تصديق ونحو ذلك، وكل ما يطرأ في أثناء الكلام ممن يشهد الموقف الكلامي من انفعال أو أي ضرب من ضروب الاستجابة[1].

وينبه فيرث على ضرورة تحديد بيئة الكلام المدروس الاجتماعية والثقافية، لأن هناك صلة وثيقة بين اللغة وبين الثقافة التي تحيط بها، ولا يجوز الخلط بين مستوى كلامي ومستوى كلامي آخر، من مثل لغة المثقفين أو لغة العوام، ولغة الدين أو السياسة، أو لغة النثر أو لغة الشعر... إلخ؛ إذ من شأن الخلط بين المستويات الكلامية أن يفضي إلى عدم الدقة والاضطراب في النتائج.

وقد حظي الدرس السياقي بعناية كثير من الدارسين بعد فيرث،

---

(1) انظر حول نظرية السياق: علم الدلالة لبالمر: ص99-102، وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ص310-312، وعلم اللغة الاجتماعي عند العرب: ص187-189، وفصول في علم اللغة: عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1997م، ص79-82؛ والعربية وعلم اللغة البنيوي- دراسة في الفكر اللغوي العربي الحديث: حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1996م، ص131-135؛ وأضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة: نايف خرما، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد9، 1978م، ص120-123؛ ومناهج البحث في اللغة: ص296-300، والبحث الدلالي عند الأصوليين: ص31-32، والدلالة اللغوية عند العرب: ص158-159.

فقد قام عدد من تلاميذه من مثل: هاليداي، وسان كلير، وميشيل، ودي بوجراند، وجون لاينز، وغيرهم ممن أطلق عليهم: الفيرثيون الجدد (New-Firthians) _ قاموا بتطوير نظريته في السياق، وكان لهم إسهامات مهمة في هذا الميدان[1].

وأكد الفيرثيون الجدد أهمية الاستعمال في تحديد الدلالة، ورأوا أن معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة، وأن السياق هو السبيل الوحيد لمعرفة المعنى، يقول لاينز: «أعطني السياق الذي وجدت فيه الكلمة أعطك معناها»[2]. ويؤيد لاينز الشعار الذي رفعه ڤتغنشتاين: «لا تبحث عن معنى الكلمة بل ابحث عن استعمالها»[3]، ويرى أن من المستحيل في الغالب إعطاء معنى الكلمة من دون وضعها في سياق[4].

نلاحظ مما سبق أن سياق الحال، بعناصره المتنوعة، لا يختلف عن التداولية في توجهها نحو دراسة الاستعمال في اللغة، ولا تقف التداولية أوسع مما سبق ذكره في سياق الحال، بيد أنها لا تقتصر في منظورها الاستعمالي على فهم النصوص وحسب، بل هي تدرس، من المنظور نفسه، كيفية فهم الناس وإنتاجهم لفعل تواصلي أو فعل كلامي، في إطار موقف كلامي ملموس ومحدد، وتشرح كيفية جريان العمليات الاستدلالية في معالجة النصوص، إضافة إلى القضية

(1) انظر البحث الدلالي عند الأصوليين: ص31.

(2) علم الدلالة: لاينز، ص23.

(3) علم الدلالة: لاينز، ص23. ويذكر لاينز في هذا الصدد أن «لفظة الاستعمال ليست أوضح من لفظة معنى، ولكن الاستعاضة عن إحداهما بالأخرى قد أثر في إبعاد الدلاليين عن النزعة التقليدية في تعريف المعنى بلغة الاستدلال (signification)».

(4) المرجع السابق: ص22.

الرئيسية في التداولية وهي:

ثانياً - نظرية أفعال الكلام:

وأول من أطلق هذا المصطلح هو أوستن في كتابه (كيف تفعل الأشياء بالكلمات)، ثم تبعه جون سيرل في تطوير هذه النظرية.

تقوم هذه النظرية على النظر إلى اللغة على أنها «أداء أعمال مختلفة في آن واحد، وما القول إلا واحد منها. فعندما يتحدث المتكلم فإنه في الواقع يخبر عن شيء، أو يصرح تصريحاً ما، أو يأمر، أو ينهى، أو يلتمس، أو يعِد، أو يشكر...»[1].

وتنظر نظرية أفعال الكلام إلى اللغة على أنها مخاطبة تعبر عن أفعال حقيقية، فالطلب يعبر عن رغبة في شيء ما، وحكم القاضي يعني الفعل المترتب على هذا الحكم بالسجن أو الإفراج، وعقد البيع اللفظي يعني تمليك البيت وتملك المال، وقول الرجل كلمة الطلاق لزوجته يعني أنه يقوم بفعل المفارقة. وهذا ما يجعل الخطاب فعلاً بمجرد التلفظ به[2]. فاللغة عند أوستن وسيرل وغيرهما من التداوليين تعبر عن مواقف فعلية، لذا سُميت عباراتنا اللفظية أفعال الكلام.

ويقسم أوستن الفعل الكلامي الكامل إلى ثلاثة أفعال فرعية:

1 - الفعل اللفظي: وهو النطق بالجملة المفيدة متفقة مع قواعد اللغة، ففعل القول «يشتمل بالضرورة على أفعال لغوية فرعية، وهي المستويات اللسانية المعهودة: المستوى الصوتي، والمستوى التركيبي،

(1) مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب: ص34.

(2) انظر المقاربة التداولية: ص60.

والمستوى الدلالي.

2 – الفعل الإنجازي (المتضمن في القول) أو الفعل غير اللفظي: ويراد به «الحدث الذي يقصده المتكلم بالجملة، كالأمر أو النصيحة»، وهذا الصنف «من الأفعال الكلامية هو المقصود من النظرية برمتها ولذا اقترح أوستن تسمية الوظائف اللسانية الثاوية خلف هذه الأفعال: القوى الإنجازية، ومن أمثلة ذلك: السؤال، إجابة السؤال، إصدار تأكيد أو تحذير، وعد، أمر...»، فالفرق بين الفعل الأول والثاني: أن الثاني قيام بفعل ضمن قول في حين أن الفعل الأول مجرد قول.

3 – الفعل التأثيري أو الناتج عن القول: وهو التأثير العملي للقول، الذي يقوم به المتلقي، كقبول الدعوة، وإجابة السؤال، وامتثال الأمر(1).

لقد غدت الأفعال الكلامية جزءاً لا يتجزأ من التداولية، وأضحت في صميم الأعمال التداولية. وطورت هذه النظرية كثيراً، وقسمت تقسيمات أوسع مما ذكرناه، ولكن لا يعنينا في هذا المقام الخوض فيها كثيراً.

ملامح الدرس النصي التداولي عند الأصوليين:

أ- الاستعمال عند الأصوليين:

يفرّق الأصوليون بين مصطلحات ثلاثة تتعلق بالألفاظ في عملية استخراج دلالاتها وهي: الوضع، والاستعمال، والحمل.

(1) انظر استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية: ص75، ومدخل علم اللغة النصي: ص55.

ويعقدون في كتبهم فصلاً خاصاً للتفريق بين هذه المصطلحات، فيقولون:

«الوضع هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى»[1]. أي أنه دلالة الألفاظ والجمل على المعاني في حالتها الصورية المطلقة، بغض النظر عن السياق التخاطبي الذي تستخدم فيه هذه المفردات والمركبات اللغوية.

«والاستعمال هو إطلاق اللفظ وإرادة المعنى. وهو من صفات المتكلم»[2] أي أنه دلالة اللفظ والجملة على المعنى ضمن سياق معين، هذا السياق الذي له دور كبير في تحديد المعنى، وتحديد مدى تجاوزه للوضع الأصلي.

«والحمل: اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل عليه مراده. وذلك من صفات السامع»[3].

ولتسهيل متابعة الرؤية الأصولية نقول:

الوضع: صفة اللغة.

الاستعمال: صفة المتكلم.

الحمل: صفة المتلقي.

---

(1) تنقيح الفصول في علم الأصول: تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، ط1، 1973م، ص2؛ والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول: جمال الدين الإسنوي، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص173؛ والإبهاج في شرح المنهاج: 263/1، والبحر المحيط: 132/2، وشرح الكوكب المنير: 107/1.

(2) تنقيح الفصول: 2/1، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ص173، وشرح الكوكب المنير: 107/1، والإبهاج: 264/1.

(3) المصادر الأربعة السابقة والصفحات ذاتها.

فالوضع نظر والاستعمال تطبيق، وذلك كلفظ (الأسد) فهو موضوع للسبع حقيقة، ويستعمل مجازاً بحيث يطلق على الرجل الشجاع لقرينة الشجاعة المتمثلة في الأسد. ويتوسط الاستعمالُ العمليةَ الدلالية فهو لاحق للوضع، وسابق للحمل وهو التلقي. وبهذا التصور الأصولي لمراحل الدلالة، نلمح عنصر التواصل ذا الأهمية في دراسة المعنى، والذي تدعو إلى اعتباره اتجاهات معاصرة في الدرس اللساني والنقدي.

ويذكّرنا هذا التقسيم الأصولي بالثنائية المشابهة عند اللسانيين، وهي ثنائية دي سوسير: اللسان والكلام[1]. فاللسان هو الأنظمة والمفردات في معانيها المعجمية، في حين أن الكلام هو استعمال اللغة بما ينطوي عليه من تصرف في أنظمتها.

ومن مصطلحات الأصوليين "الدلالة باللفظ، ودلالة اللفظ". والأولى للمتكلم، أي أنه أراد من كلامه أن يدل على شيء ما، والثانية للسامع، حيث يرى أن اللفظ يحمل دلالة ما. ويعد "القصد" شرطا من شروط "الدلالة باللفظ". وأول من فرّق بينهما شهاب الدين القَرافي[2].

غير أن اللافت في دراسة الأصوليين للمعنى هو إيلاؤهم الأهمية الكبرى للمعنى الاستعمالي والعرفي، وأن الاستعمال هو الضابط في قضية الدلالة عموماً. وهذا هو المنهج الأقرب إلى طبيعة المعنى، وإلى ما ينبغي أن تكون عليه دراسته في علوم اللغة.

ففي بحث العام والخاص يعرض الشاطبي إلى قضية مهمة، وهي

---

(1) انظر محاضرات في الألسنية العامة: ص31-32.

(2) انظر شرح تنقيح الفصول في علم الأصول: ص26، والإبهاج في شرح المنهاج: 207/1، وشرح الكوكب المنير: 129/1.

أن الذي يحكم في مسألة العموم والخصوص هو الاستعمال لا القياس، ويمهد لذلك بالكلام على قاعدة من قواعد المعنى في اللغة، فيقول: «القاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي **كان الحكم للاستعمالي**. وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع. وكل ذلك مما يدل عليه **مقتضى الحال**»[1]. ولذلك يتحدد العموم أو الخصوص «بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك». «فالحاصل أن العموم إنما **يعتبر بالاستعمال**. ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها **مقتضياتُ الأحوال التي هي مِلاك البيان**»[2]. ويضيف في هذا النص دور الاستعمال المقامي الذي يسهم في تكوين المعنى الاستعمالي.

وإذا كان للألفاظ معان عدّة بأصل الوضع، فبعض الأصوليين[3] يطلق على المعنى خارج السياق: الحقيقة اللغوية، والمعنى المحدد بالاستعمال: الحقيقة العرفية، «إذا أرادوا **الوضع الاستعمالي**... لما ثبتَ في أصول العربية من أن للفظ العربي أصالتين: أصالة قياسية **وأصالة استعمالية**. فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع،

(1) الموافقات: 269/3.

(2) الموافقات: 271/3.

(3) انظر الإحكام للآمدي: 52/1، والمعتمد: 405/2، والمحصول: 410/1.

وهي التي وقع الكلام فيها وقام الدليل عليها في مسألتنا»[1] .

وهذه النصوص وغيرها من نصوص الأصوليين تشير إلى اعتبارهم للمعنى الاستعمالي في دراسة الدلالة. وهذا يثبت عكس ما ذهب إليه تمام حسان في وصفه للدرس الدلالي الأصولي بأنه عقلي فني، وليس عرفياً ولا اجتماعياً.

يذكر تمام حسان -في مقدمة دراسته الرائدة والمهمة (اللغة العربية معناها ومبناها)، وهو يعرض «موقف التراث العربي والإسلامي من قضية المعنى»- يذكر حكماً فيه ظلم لدراسة المعنى عند الأصوليين، فهو يقرن دراستهم للمعنى بدراسة المناطقة، ويوحّد بينهما، يقول: «المعنى في الحالتين -حالة الأصوليين وحالة المناطقة- حُكم، أي أنه ليس عرفياً ولا اجتماعياً[!]، وإنما هو عقلي فني لا صلة له بالعرف العام، وإن اتصل بعرفٍ خاص هو عرف الأصوليين أو عرف المناطقة»[2]. ويقول أيضاً: «ومَثلُ القواعد الأصولية في استخراج الأحكام مثل الترتيبات الشكلية للقضايا المنطقية. وكما يكون الحكم المنطقي بالصواب أو الخطأ، يكون الحكم الأصولي بالوجوب أو الإباحة أو التحريم. فالمعنى الأصولي إذن من قبيل المعاني العقلية لا العرفية[!] ومن الفنية لا الاجتماعية»[3]. وما قاله عجيب وغريب، بل هو خلط بين أمرين مختلفين: فمعنى الكلام معنى عرفي يستنبطه المتلقي من معهود العرب في استعمالها (كما يقول الشاطبي وإخوانه من علماء الأصول) ولا يُفرَّق فيه بين قول الله أو رسوله

(1) الموافقات: 274/3.

(2) اللغة العربية معناها ومبناها: ص21.

(3) المرجع السابق: ص24.

أو أي من العرب. أما الحكم بالإباحة أو التحريم فهو نتيجة من نتائج عدة، مؤسسة بناءً على فهم المعنى. وزيادةَ إيضاحٍ أقول: إن القواعد والضوابط الأصولية التي تكلم فيها الأصوليون ليتوصل بمراعاتها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعية فهماً صحيحاً يطابق ما يفهمه منها العربي الذي وردت هذه النصوص بلغته، وليتوصل بها أيضاً إلى إيضاح ما فيه خفاءٌ من النصوص – إن هذه القواعد والضوابط لغويةٌ مستمدة من استقراء الأساليب العربية، ومما قرره علماء اللغة العربية، وليست لها صبغة دينية. فهي قواعد لفهم العبارات فهماً صحيحاً.

ومن هذا الباب أيضاً ما يكرره الأصوليون من عبارتهم الشهيرة: (لا مجال للعقل في اللغات) وأيضاً: (لا قياس في اللغات)[1].

ودراسة المعنى في إطار الاستعمال هو من أهم ما يؤكده الدرس اللغوي الحديث[2]. فمعرفة المعنى المعجمي للكلمات لا تكفي لتحديد معناها تحديداً دقيقاً تاماً، لما يتصف به المعنى المعجمي من تعدد واحتمال[3]، ولا يبين أحد هذه المعاني الموجودة بالقوة في الكلمة، ولا يخرجه من حيز القوة إلى حيز الفعل، إلا استعمالها في جملة من الكلام. ولهذا كان للسياق قيمة في تحديد المعاني وفهم الكلام.

وتجدر الإشارة إلى أن أهمية الاستعمال لا تعني إهمال الوضع.

---

(1) انظر شرح مختصر الروضة: نجم الدين الطوفي، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1987م، ص478/2 و483/2؛ والمحصول في علم الأصول: 565/2، والإبهاج في شرح المنهاج: 203/1، والمستصفى: 9/2.

(2) انظر علم الدلالة: جون لاينز، ص23؛ وعلم الدلالة: أحمد مختار عمر، ص68 و72.

(3) انظر اللغة العربية معناها ومبناها: ص316.

وعندما يولي الأصوليون المعنى الاستعمالي أهميته التي هو حريٌّ بها، فهذا لا يعني إهمال المعنى الوضعي، فالاستعمال يقوم متكئاً عليه ومرتبطاً به. واستعمال اللغة الموضوعة يعد جزءاً من مبدأ التعاون بين المتخاطبين، الذي يُعدّ من مبادئ التداولية، إذ الوضع اللغوي هو المشترك بين أفراد الجماعة اللغوية، فيجب الالتزام بقواعده العامة حتى يتحقق التعاون اللغوي بين أفراد هذه الجماعة، ولا تحدثَ المخادعة التي تُضيع المعنى.

ويقوم الاستعمال ليؤدي غرض المتكلم لا ليؤدي الوضع، فهو مكتنف لقصد المتكلم من الكلام الذي يفتقده الوضع المجرد، هذا القصد الذي قد يحدث زحزحة في معنى الوضع، ولكن ذلك مرهون بنصب قرينة على ذلك.

فإذا كان علم الدلالة يعنى بدراسة المعنى من خلال المفردة والتركيب، فإنه يدرس ذلك دراسة شكلية صورية بغض النظر عن السياقات التي تحف الكلام، لذا أطلق علماء أصول الفقه على هذه المباحث مبحث الوضع اللغوي، وذلك في مقابل الاستعمال اللغوي، الذي يدرس اللغة في حيز الاستعمال اللغوي. وقريب منه تقسيم دو سوسير للسان والكلام.

ب – بيئة النص وحضورها في القراءة الأصولية:

بيئة النص هي الجانب الاجتماعي من اللغة، ومن هنا تنبع أهميتها، فاللغة وليدة الاحتكاك بالمجتمع، فهي بطبعها اجتماعية، وبيان معناها -ولا ريب- يرجع إلى المجتمع. وهو الوجه الذي تتمثل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية الواقعة حين بروز النص. وهذا العنصر

الاجتماعي والتواصلي ضروري جداً لإدراك معاني النصوص.

وإن ما تقدمه معرفة الظروف والملابسات المحيطة بالنص يعود على فهم النص بمجمله، ولا يتعلق بكلمة منه أو بجملة.

وقد لقيت بيئة النص عناية ظاهرة لدى علماء الأصول الذين تنبهوا إلى عناصرها المختلفة، ونبّهوا على أثر هذه العناصر في تحديد المعنى، وبأنها تقفنا على المعنى المراد من بين معان كثيرة يحتملها النص.

ولقد أبدأ الغزالي وأعاد في الحديث عما سماه "قرائن أحوال"، فالنص «إن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ. والقرينة إما لفظ مكشوف... وإما إحالة على دليل العقل... وإما **قرائن أحوال، من إشارات، ورموز، وحركات، وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها**، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً. وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتعين فيه القرائن»[1].

ويربط الأصوليون فهم النصوص فهماً صحيحاً، بمعرفة بيئتها وظروفها المحيطة، «معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على **معرفة مقتضيات الأحوال**، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك؛ كالاستفهام لفظُه

(1) المستصفى: 277/1.

واحد ويدخله معان أُخر، من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها **مقتضيات الأحوال**»[1].

وقد يؤثر غياب القرائن الحالية في المعنى، ويؤدي إلى غموضه وتعسُّر فهمه على الوجه الصحيح، إذ «ليس كل حال يُنقل، ولا كل قرينة تقرن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه»[2] .

وفي دراسة الأصوليين "للأمر والنهي" وجدوا أن صيغة الأمر الواحدة تحتمل معاني كثيرة، كالوجوب والندب والتمييز والتهديد والإباحة وغيرها. ويرفض الغزالي أن تدل صيغة الأمر على الوجوب أو الندب مثلاً من دون معرفة السياق، مجردة عن القرائن، ويرى أن «ليس شيء من ذلك مسلَّماً، **وكلُّ ذلك عُلِم بالقرائن، فقد تكون للآمر عادة مع المأمور وعهد، وتقترن به أحوال وأسباب، بها يفهم الشاهد الوجوب**»[3].

ونلاحظ في النقول السابقة أنها توضح أساساً من أسس قراءة النصوص عموماً، وليس النص القرآني وحسب، وهو اعتبار الظروف المحيطة بالنص من أجل فهمه واستخراج دلالاته. أما ما يتعلق بالنص القرآني فقد دُرست هذه القرائن المقامية في كتب الأصول في بابين رئيسين:

---

(1) الموافقات: 347/3.

(2) الموافقات: 347/3.

(3) المستصفى: 308/1.

1 – الأحداث المصاحبة للنصوص القرآنية. وقد حظيت باهتمام الأصوليين وتقصَّوا فيها الغاية، حتى عدّوها علماً مستقلاً، وعقدوا لها باباً مستقلاً ولكن تحت اسم آخر، إذ أطلق عليها اسم "**أسباب النزول**".

2 – معرفة زمان النصوص ومكانها: وقد عرف هذا الجانب من البحث باسم "**علم المكي والمدني**"

أولاً: الأحداث المصاحبة:

وهي المرويات التي نقلها الصحابة شاهِدو التنزيل، بيَّنوا فيها الأحداث المصاحبة والظروف الملابسة التي أحاطت بنزول النص، والواقعة التي استنزلت القرآن بالبيان والتعليق. ويعرَّف سبب النزول بأنه «ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أيام وقوعه»[1]. فهو يعني الحادثة التي وقعت في زمن النبي ﷺ، واستدعت نزول الوحي على النبي تعليقاً عليها، سواء أكانت واقعة علَّقَ البيان الإلهي عليها ببعض الآيات، أم كانت سؤالاً وجِّه للنبي فنزلت الآيات بالجواب المناسب. وقد تكون هذه الواقعة خصومة دبّت، وقد تكون رغبة تمناها النبي أو أصحابه، أو إشكالاً وقع لهم بين تشريعٍ جديد وما كانوا عليه في الجاهلية، وما شابه ذلك.

لأن ما تشمله أسباب النزول أوسع من المعنى الضيق الذي يتبادر إلى الذهن للسبب. أو أن نقول: إن بيان السبب يقتضي من الناقل ذكر بعض أحوال المتلقين والعرب والبيئة التي نزل بها، وأموراً أخرى مما يتعلق بالنص من جوانب سياق الحال.

---

(1) مناهل العرفان: 99/1، وعلوم القرآن الكريم: ص46.

وقد حظيت هذه المرويات باهتمام الأصوليين والمفسرين، وتولوها بالعناية والرعاية، حتى عدوها علماً مستقلاً، وأفردوا فيها تصانيف. من أشهرها: (أسباب النزول) للواحدي (ت427هـ)، و(لباب النقول في أسباب النزول) للسيوطي.

ولما كان النص متحدثاً عن الحادثة، وتعقيباً عليها، وعليها كان تنزيله، فإنه سينطوي على إحالات على تلك الحادثة التي يعرفها المتلقي، فتكون الحادثة هي الجزء الغائب من النص، ويقوم المتلقي بربط العناصر الغائبة بالنص، فيفهم بذلك معناه.

إن معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بنزول النص، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص واستخراج دلالته. قال الزركشي: «أخطأ من زعم أنه [أي علم الأسباب] لا طائل تحته لجريانه مجرى التاريخ، وليس كذلك بل له فوائد»[1]. وتجتمع هذه الفوائد حول غاية واحدة هي الفهم الصحيح لمعاني النص القرآني.

ومن فوائد أسباب النزول:

1- أنها تعين على فهم المعنى المراد فهماً صحيحاً، وتيسِّر الوقوف على المعنى كاملاً. قال الواحدي: «هي -أي أسباب النزول- أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصدِ سبيلها، دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»[2]. وهي من العلوم

(1) البرهان في علوم القرآن: 22/1.

(2) أسباب النزول: الواحدي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1959م، ص7. وانظر الإتقان: 28/1-29.

«التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن»[1]. ولنبين ذلك بالأمثلة:

قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوۡمُكَ مِنۡهُ يَصِدُّونَ ۝٥٧ وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ ۝٥٨﴾ [الزخرف: 57-58].

ذكرت الآية ضرب نبي الله عيسى بن مريم -عليه السلام- مثلاً، ولكنها أطلقت اللفظ ولم تبين وجه المثل، وما الذي ضرب له، ومَن ضربه، وما وجه الجدل؟ فلو أُخذت الآية بنصّها فقط لما وصلنا إلى المقصود، رغم وضوح أجزائها ومفرداتها، وإذن فلا بد لنا من العودة إلى ظروف نزولها التي تدلنا على ارتباط هذا النص بنص قرآني آخر، وبوقائع جرت.

يبين لنا سبب النزول أن رسول الله ﷺ لما قرأ على قريش قول الله عز وجل: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمۡ لَهَا وَٰرِدُونَ ۝٩٨﴾ [الأنبياء: 98] امتعضوا من ذلك امتعاضاً شديداً، فقال عبد الله بن الزِّبَعرى[2]: يا محمد أخاصة لنا ولآلهتنا أم لجميع الأمم؟ فقال عليه الصلاة والسلام: هو لكم ولآلهتكم ولجميع الأمم، فقال: خصَمتُك وربِّ الكعبة، ألست تزعم أن عيسى بن مريم نبي، وتثني عليه خيراً وعلى أمه؟ وقد علمتَ أن النصارى يعبدونهما، وعزير يُعبد، والملائكة يُعبدون. فإن كان هؤلاء في النار فقد رضينا أن نكون نحن وآلهتنا معهم، ففرح السامعون من المشركين وضحكوا.

---

(1) الموافقات: 350/3. وانظر الإبهاج في شرح المنهاج: 188/2.

(2) كان مشركاً يومئذ. وهو شاعر قريش في الجاهلية، صحابي، أسلم بعد فتح مكة. توفي سنة15هـ. انظر الأعلام: 87/4.

أصبح المعنى واضحاً بعد معرفة ظروف النص، وأضحى تفسير الآية: لما ضَرب ابنُ الزبعرى عيسى بنَ مريم مثلاً، وجادل رسولَ الله بعبادة النصارى إياه، إذا قومك قريش يصِدون[1] ترتفع لهم جلبة وضجيج، فرحاً وجذلاً بما سمعوا منه من إسكات رسول الله ﷺ بجدله، كما يرتفع لغط القوم ولجبهم إذا تَعيَّوا بحجة ثم فتحت عليهم، وقالوا: آلهتنا عندك ليست بخير من عيسى، وإذا كان عيسى من حصب النار كان أمر آلهتنا هيناً . ما ضربوا هذا المثل إلا لأجل الجدل والغلبة في القول، لا لطلب المَيَز بين الحق والباطل، مع علمهم بأن المراد أصنامهم لا غير[2]. على أن الظاهر من قوله: ﴿وَمَا تَعۡبُدُونَ﴾ أنه لغير العقلاء.

وقال تعالى: ﴿لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡۚ فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ﴾ [البقرة: 198].

في هذه الآية يرفع الله الحرج عن المحرِم في أن يبتغي فضلاً من ربه. هذا واضح، ولكن الذي يحتاج إلى توضيح هو المقصود بالفضل في النص، فهل هو الفضل مطلقاً كما ورد في النص؟ يوضح لنا سبب النزول بيئة النص وهي:

1- كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقاً في الجاهلية.

2- كانوا يتّجرون في مواسم الحج.

---

(1) يصِدّون: يَضِجّون، ويضحكون. انظر لسان العرب: 246/3.

(2) انظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين الكاشاني الحنفي (ت587هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986م، ص135/5 و16/10.

3- تأثم الصحابة أن يتجروا في أيام الحج، وقالوا: إنها أيام ذِكر.

فأنزل الله: ﴿لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡۚ﴾. فالمعنى: لا حرج عليكم في البيع والشراء وأنتم تحرمون بالحج[1].

وقال تعالى: ﴿فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰۖ قُلۡ إِصۡلَاحٞ لَّهُمۡ خَيۡرٞۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ﴾ [البقرة: 220].

يدل ظاهر الآية على سؤال الصحابة النبي عن مخالطة اليتامى وكيفية معاملتهم، فجاء الجواب بمعاملتهم بالإصلاح وبجواز مخالطتهم. لكن هذا ليس معنى ذا بال، ويشعر قارئ النص بأن ثمة عناصر غائبة تتمم هذا النص، لا بد منها لفهمه ورفع غموضه.

فقد ورد في ظروف الآية السابقة أنه لما نزل قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [الإسراء: 34] و﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ١٠﴾ [النساء: 10] انطلق من كان عنده يتيم، فعزل طعامه من طعامه، وشرابه من شرابه، فجعل يفضُل له الشيء من طعامه، فيحبسه له حتى يأكله أو يفسد، فاشتد ذلك عليهم، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، فأنزل الله: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾، فخلطوا طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم[2].

---

(1) انظر جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري (ت310هـ)، تحقيق: محمود وأحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م، ص350/4.

(2) انظر أحكام القرآن للجصاص: 16/4، وإعلام الموقعين: 410/4.

فهناك إذن نزول آيات تنهى وتشدد النهي عن أكل مال اليتيم، ثم عزلُ بعض الصحابة ممن كان في حجرهم يتامى طعامهم عن طعامهم، وعدم مخالطتهم في الطعام والشراب، ثم اشتداد ذلك عليهم، وشكواهم للنبي ﷺ. فمعرفة هذه الظروف الملابسة هي التي كشفت عن الدلالة الحقيقية للنص.

2- أن أسباب النزول تزيل الإشكال الذي يمكن أن يحدثه ظاهر النص القرآني، إذ ليس كل ما في القرآن محكماً لا يحتمل إلا معنى واحداً، بل فيه من المحكم، وفيه من المحتمِل لأكثر من معنى.

ذكر الشاطبي أن «الجهل بأسباب التنزيل مُوقع في الشبه والإشكالات، ومُورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال، حتى يقع الاختلاف. وذلك مظنة وقوع النزاع»[1].

ويوضح هذا المعنى ما روي عن إبراهيم التَّيمي قال: خلا عمر بن الخطاب ذات يوم، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا اختلفوا اقتتلوا، فعرف عمر قوله وأعجبه[2].

وقد ورد الإشكال على بعض التابعين، عند قول الله عز وجل: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝١٨٨﴾ [آل عمران: 188]. فقد روي

(1) الموافقات: 347/3 و 350/3.

(2) انظر الموافقات: 348/3.

أن مروان بن الحكم قال لبوابه: اذهب إلى ابن عباس فقل له: لئن كان كل امرئ فرح بما أتى ويحب أن يحمد بما لم يفعل، معذباً لنعذَّبنّ جميعاً، فقال ابن عباس: «ما لكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ يهود، وسألهم عن شيء فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، فأرَوه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم. ثم قرأ ابن عباس الآية السابقة لهذه الآية، وهي قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ﴾...»[1].

فالنبي عليه الصلاة والسلام سأل اليهود عن شيء مما في التوراة، فكتموا الحق وأخبروه بخلافه، وأرَوه أنهم قد صدَقوه، واستحمدوا إليه وفرحوا بما فعلوا، فأطلع الله رسوله على ذلك وسلاه بما أنزل من وعيدهم. فالمعنى: لا تحسبن اليهود الذين يفرحون بما فعلوا -من تدليسهم عليك، ويحبون أن تحمدهم بما لم يفعلوا من إخبارك الصدق عما سألتهم عنه- ناجين من العذاب.

ومنه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [المائدة: 93] جاءت هذه الآية عقب ذكر الخمر وتحريمها، فالآية في ظاهرها تشعر برفع الحرج عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيما شاؤوا أن يأكلوا، بل لقد تذرَّع بها قدامة بن مظعون، وقال لعمر بن الخطاب: إن كنتُ شربتها فليس لك أن تجلدني وبيني وبينك كتاب الله؟ فقال عمر: وأيَّ كتاب الله تجد ألا

(1) الموافقات: 348/3.

أجلدك؟ فقال: إن الله يقول في كتابه: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ﴾... إلى آخر الآية، فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقَوا وأحسنوا، فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة، وأجابه ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً للماضين وحجة على الباقين. وبيان ذلك في سبب النزول، وهو ما روي عن أنس قال: كنت ساقي القوم يوم حُرِّمت الخمر في بيت أبي طلحة، وكان خمرهم يومئذ الفضيخ[1]، فأمر رسول الله ﷺ منادياً: ألا إن الخمر قد حرِّمت، قال أبو طلحة: اخرج فاهرَقها فخرجت فهرقتها، فجرت في سكك المدينة، فقال ناس: أصحابنا قتلوا في أحُد وهي في بطونهم؟ فأنزل الله هذه الآية[2].

فبينا كنا نجد الآية ترفع الحرج عن الذين آمنوا في كل ما طعموا، ولفظ الذين آمنوا لفظ عام، إذا بسبب النزول يبين أن المقصود بالنص أفراد مخصوصون، وهم من قتل من شهداء المسلمين وقد شربوا الخمر قبل تحريمها. والمعنى: لا إثم ولا حرج على من شرب الخمر قبل تحريمها، ومات وهي في جوفه.

إن من النصوص القرآنية ما يتطلب تأويلاً وصرفاً لظاهره إلى معان أُخر بالتوسل بأسباب النزول، فيأتي السبب حاملاً الدليل المؤيد للتأويل. وإنما جاز العدول عن الدلالة الظاهرة إلى الدلالة المؤولة، لقوة الدلالة التي يحملها سياق الحال في توجيه المعنى.

ومنه قوله جل وعلا: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ

(1) الفضيخ: شراب يتخذ من البُسْر [وهو التمر قبل أن يُرطِب] من غير أن تمسه النار.

(2) انظر التقرير والتحبير: ابن أمير الحاج (ت879هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1983م، ص231/6؛ وجامع البيان: 579/10، والموافقات: 172/1.

ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾﴾ [البقرة: 158].

ظاهر الآية أن السعي بين الصفا والمروة من المباحات لا الواجبات، وهذا مخالف لما قرره الفقهاء من وجوب ذلك، وهو ثابت بصحيح السنة، فثمة في الآية إشكال، ولكننا سنرى زوال هذا الإشكال، بمعرفة ظروف النص.

فقد سأل عروة بن الزبير عائشة رضي الله عنها: أرأيتِ قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ﴾... فوالله ما على أحد جناح ألا يطوف بهما، فقالت عائشة: بئسما قلتَ يا بن أختي، إنها لو كانت على ما أَوَّلْتَهَا عليه كانت: فلا جناح عليه ألا يطوف بهما، ولكنها إنما أنزلت في أن الأنصار كانوا قبل أن يسلموا، كانوا يُهِلّون لمناة الطاغية التي يعبدونها عند المُشَلَّل[1]، وكان من أهَلَّ لها يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فسألوا عن ذلك رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله إنا كنا نتحرج أن نطوف بالصفا والمروة في الجاهلية؟ فأنزل الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: 158][2]. فلم ترفع الآية وجوب السعي بين الصفا والمروة، بل أزاحت ما كان يتحرج الأنصار من الطواف من أجله. وقد عُدل عن ظاهر المقال بدلالة معرفة بيئة النص.

---

(1) جبل قريب من مكة، من ناحية البحر. معجم البلدان: ياقوت الحموي، دار الفكر، بيروت، ص136/5.

(2) شرح العمدة: ابن تيمية، تحقيق: سعود العطيشان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1413هـ، ص628/3-629.

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزَّل، بحيث لو فُقد ذكر السبب لم يُعرف من المنزل معناه على الخصوص دون توجّه الاحتمالات وتطرق الإشكالات.

وكما تعين أسباب النزول على فهم الآيات، فإنها تكشف عن جانب من بلاغة القرآن العظيم، وهي موافقته لمقتضى الحال. فمن خلال معرفة الظروف الملابسة والواقعة المرتبطة بالنص يتبين لنا أن النص القرآني ملائم لمقتضيات الأحوال، ملبٍّ لمطالب الناس وحاجاتهم، كذلك تمكن أسباب النزول من معرفة وجه الحكمة التي ينطوي عليها تشريع الحكم، مما يكون أدعى لقبوله وتفهمه[1].

إن ما يعنينا من كل ما سبق هو بيان أثر أسباب النزول وأهميتها في قراءة النص، وإسهامها في الكشف عن الدلالة الدقيقة والواضحة للنصوص. وما أهميتها إلا لأنها تنقل سياق الحال الذي جاءت فيه النصوص القرآنية، فهي إما أن تعين على فهم الآيات، وإما أن يتوقف فهم الآية عليها أساساً، وإما أنها تثري معنى النص القرآني ولو كان واضحاً. ولذلك كانت المعرفة بها شرطاً ضرورياً من شروط المجتهد ليكون مؤهلاً لأن يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.

ثانياً: زمان النص ومكانه:

في سبيل استكمال كل الجوانب التي أحاطت بنزول النص القرآني، وليتحقق الكشف عن أي غموض يكتنف النص، قام دارسو

---

(1) انظر القرآن الكريم والدراسات الأدبية: نور الدين عتر، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، جامعة حلب، 1995م، ص85.

النص القرآني بالبحث في عنصري الزمان والمكان في تنزيل القرآن، وقد عُرف هذا الجانب من البحث باسم "**علم المكي والمدني**".

وليس بحث المكي والمدني قاصراً على ما يدل عليه ظاهر العبارة، فقد عني دارسو النص بالتتبع والتنقيب عن زمان النزول ومكانه، حتى فصلوا فيهما القول تفصيلا، فذكروا ما نزل بمكة، وما نزل بالمدينة، وما نزل بالطائف، وما نزل بالحديبية، وغيرها من الأماكن، وما نزل في الحضر، وما نزل في السفر، وما نزل في الليل، وما نزل في النهار، وما نزل في الصيف، وما نزل في الشتاء، ونحو ذلك[1]. وعلى الرغم من كل تلك المصطلحات، نجد أنفسنا أمام صفتين رئيستين تقسمان الآيات على قسمين وهما "المكي والمدني".

معنى المكي والمدني:

تعددت طرائق علماء هذا الفن، في كيفية التمييز بين المكي والمدني، على ثلاثة نماذج. ولكن أشهرها هو تحديد القرآن المكي بأنه: ما نزل قبل هجرة النبي إلى المدينة وإن كان نزوله بغير مكة، والمدني: ما نزل بعد الهجرة وإن كان نزوله بمكة[2].

ويمتاز هذا التحديد بشمول تقسيمه جميع القرآن لا يشذّ عنه شيء، فهو يشمل ما نزل خارج مكة أو المدينة في سفر من الأسفار أو غزوة من الغزوات.

على أن هذا التقسيم لا يعني أنهم أهملوا تفاوت زمان النزول بين

---

(1) انظر البرهان في علوم القرآن: 197/1 وما بعدها، والإتقان: 8/1.

(2) انظر البرهان: 187/1، والإتقان: 9/1.

مكي ومكي، أو بين مدني ومدني، كما سنرى.

اهتمام الأصوليين بالزمان والمكان:

أوجب علماء الأصول على المتعرض للاستنباط من كتاب الله، الاضطلاع بمعرفة زمان النزول ومكانه، قال أبو القاسم النَيْسابوري (ت533هـ): «من أشرف علوم القرآن علمُ نزوله وجهاته، وترتيب ما نزل بمكة والمدينة، وما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكي، وما نزل بمكة في أهل المدينة، وما نزل بالمدينة في أهل مكة، وما يشبه نزول المكي في المدني وما يشبه نزول المدني في المكي، وما نزل بالجُحفة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف، وما نزل بالحديبية، وما نزل ليلاً، وما نزل نهاراً، والآيات المدنيات في السور المكية، والآيات المكيات في السور المدنية، وما حُمل من مكة إلى المدينة، وما حمل من المدينة إلى مكة، وما حمل من المدينة إلى أرض الحبشة، وما نزل مجملاً وما نزل مفسراً، وما اختلفوا فيه فقال بعضهم: مدني، وبعضهم: مكي. فهذه خمسة وعشرون وجهاً، من لم يعرفها ويميز بينها لم يحِلّ له أن يتكلم في كتاب الله تعالى»[1].

ويقفنا النص السابق على قدر الاهتمام ودقة البحث والتقصي، وعلى ما بذله العلماء من همة جبارة في استقصاء حال ما نزل من السور والآيات، وعلى مدى العناية البالغة بكل ما يتعلق بالظروف المحيطة بالنص، وذلك حرصاً من دارس النص على فهم معنى النص وإدراك مضامينه على أكمل وجه.

(1) الإتقان: 8/1.

ومعلوم أن الطريق إلى معرفة الزمان والمكان هو النقل عن المتلقين الأُوَل الذين عاينوا الوحي والتنزيل، وشهدوا مكانه وزمانه وأسباب نزوله عياناً. وقد كان الصحابة الكرام يعنون بهذه الأمور يحذقونها، حتى نجد منهم العالم يعتز بعلمه بهذا الموضوع. ويعلن اختصاصه بمعرفته، كالصحابي عبد الله بن مسعود ﷺ الذي يقول: «والذي لا إله غيره، ما من كتاب الله تعالى سورة إلا أنا أعلم حيث نزلت، وما من آية إلا أنا أعلم فيما أُنزلت، ولو أعلم أحداً هو أعلم بكتاب الله تعالى مني، تبلغه الإبل، لركبت إليه»[1].

فوائد معرفة الزمان والمكان:

1- وضع الأصوليون، نتيجة للمعرفة بالزمان والمكان، قانوناً للاستنباط، وهو أن كل متأخر في النزول مبني على الأسبق في زمان النزول، «فالمدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح»[2].

2- يتعرف قارئ النص، من خلال معرفة اختلاف زمان النصوص، نظامَ التشريع الذي يؤسسه النص بأكمله. والتشريع هو قراءة على النص، وهي مهمة الأصولي. فإن معرفة المكي والمدني تساعد على معرفة تاريخ التشريع، والوقوف على سنة الله الحكيمة في تشريعه، بتقديم الأصول والكليات في القرآن المكي على الفروع في القرآن المدني، وترسيخ الأسس الفكرية والنفسية، ثم بناء الأحكام والأوامر والنواهي

(1) انظر الإحكام لابن حزم: 230/6، والموافقات: 350/3.

(2) الموافقات: 406/3.

عليها. كما أن معرفة المكي والمدني تعين في فهم الأحوال التي سعى التشريع بسياسته الرشيدة لإصلاحها في المجتمعين المكي والمدني، ألا وإن ذلك كله ليزيد المتلقي إدراكاً وفهماً للنص الذي يدرسه. يقول الشاطبي:

«اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والذي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة»[1] فكان أول هذه الأصول الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم يتبعه ما هو من الأصول العامة، كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك، والنهي عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر، كالذبح لغير الله وللشركاء الذين ادعوهم افتراء على الله، وكالأشياء التي حرمها العرب على أنفسهم، أو أوجبوها من غير أصل، مما يخدم أصل عبادة غير الله. ثم وضع النص أصول مكارم الأخلاق كلها، كالعدل والإحسان والوفاء بالعهد وأخذ العفو والإعراض عن الجاهل، والنهي عن مساوئ الأخلاق من الفحشاء والمنكر والبغي والفساد في الأرض والزنى والقتل والوأد وغير ذلك مما كان شائعاً في دين الجاهلية. «وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصولُ الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر. ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خِطّة الإسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدريج، كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص، وما أشبه ذلك. كلُّه تكميل للأصول الكلية»[2]. وبناء على هذا كان ورود التغيير في الأحكام، أو ورود

(1) الموافقات: 102/3.

(2) الموافقات: 103/3.

نصوص مختلفة الحكم في مسألة واحدة، تستدعي الدراسة والنظر في تاريخها وزمانها. وكل ذلك التغيير في الأحكام إنما حصل بعد الهجرة، ولم يحصل قبل هذا التاريخ، لأن الفترة الأولى كانت مرحلة تأصيل الأصول ووضع الكليات، ولما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام.

ولذلك كان على قارئ النص، وهو يصوغ التشريعات التي يستخلصها من النص، أن يلاحظ أن الأصول الكلية التي حددها النص في أول النزول لم تتغير أحكامها بعد ذلك، «بل إنما أتى بالمدينة ما يقوّيها ويحكمها ويحصنها. وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي البتة»[1]. وأما تغيّر الأحكام «فلما كان فيه تأنيس أولا للقريب العهد بالإسلام، واستئلاف لهم»[2] مثل الزيادة في عدد الصلوات، وعدد ركعاتها، وكون إنفاق المال مطلقاً في مقداره ثم صار محدداً مقدراً، إلى غير ذلك؛ أو مما «كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أُحكِم»[3].

3- تسهم معرفة زمان النص ومكانه في فهم النص القرآني الفهم الأمثل، حتى صرّحوا بأنه لا يحل لمن ابتعد عن علمها أن يتكلم في معاني القرآن، وتفيد في ترجيح بعض الآراء في التفسير على بعض. ومثاله ما يرد في القرآن من ذكر الصلاة أو الزكاة أو الذكر ونحو ذلك، فمعناه يختلف إن كان نزوله في مكة عما نزل في المدينة، إذ لم تكن قد فرضت هذه العبادات على نظامها المعروف في مكة.

---

(1) الموافقات: 105/3.

(2) الموافقات: 104/3.

(3) الموافقات: 104/3.

4- معرفة **الناسخ والمنسوخ**: وهي فائدة كبيرة في ميدان استنباط الأحكام الشرعية تجنى من معرفة المكي والمدني.

والمراد بالناسخ والمنسوخ[1]: أن ترد آيتان أو آيات من القرآن الكريم في موضوع واحد، ويكون الحكم في بعض هذه الآيات مخالفاً للحكم في بعضها الآخر، ثم يعرف أن بعضها أسبق زمناً، فيكون اللاحق مبطلاً لحكم السابق ناسخاً له. وتسمى الآيات التي رُفع حكمها منسوخة.

وهذا القسم خاص بآيات الأحكام، فالأخبار لا يجوز أن تُنسخ، وإلا كان كذباً. وإنما يقع النسخ على الأوامر والنواهي[2].

وحكمة النسخ: التدرجُ في التشريع، مراعاةً لحال المتلقين، والتأني في نقلهم من حال إلى حال، ومن خُلق إلى خلق، إلى أن يبلغ الغاية في تخليهم عن عقائدهم وعاداتهم المسترذلة.

وهاكم مثالاً على التدرج في التشريع، وهو تحريم الخمر، إذ نزل في الخمر مجموعة آيات:

نزل بمكة قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًا﴾ [النحل: 67]، فكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال.

ثم إن نفراً من الصحابة، منهم عمر ومعاذ، قالوا: يا رسول الله أفتنا في الخمر فإنها مذهبة للعقل مَسلَبة للمال، فنزل في المدينة قوله جل ذكره: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ

(1) النسخ في اللغة يطلق على معنيين: الأول: الإزالة، والثاني: النقل. انظر لسان العرب: 61/3.

(2) انظر البحر المحيط: 4/98-99، والموافقات: 110/3، والمعتمد: 387/1.

وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]، فشربها قوم وتركها آخرون.

ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناساً منهم فشربوا وسكروا، وأقيمت الصلاة، فأَمَّ أحدهم أصحابه في الصلاة، فقرأ سورة من القرآن فخلّط فيها، فانقلب معناها كفراً، فنزل قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43].

ثم صنع رجل من الأنصار طعاماً، فدعا ناساً من المهاجرين والأنصار، فأكلوا وشربوا، فلما سكروا افتخروا، فأنشد أحدهم شعراً فيه هجاء للأنصار، فضربه أنصاري بعظْمٍ فشجّه، فشكا إلى رسول الله ﷺ، وقال عمر: اللهم بيّن لنا في الخمر بياناً شافياً، فنزل قول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: 90] فقالوا: انتهينا يا رب انتهينا[1].

فقد تدرّج بهم في تحريم الخمر الذي كان مستأصلاً في العرب آنذاك تدرجاً حكيماً حقق الغاية، وأنقذهم من وباله في النهاية.

وليس في الآيات الأُول ما يدل على تحريم الخمر، فربما تاه بها الجاهل بمعرفة زمان الآيات وناسخها من منسوخها، فأحلَّ ما حرم الله. وهذا يؤكد ضرورة النظر في النص بأجمعه، والجمع بين الآيات المتفرقة،

(1) انظر التقرير والتحبير: ص231،

للقراءة الصحيحة. ولو اكتفى المتلقي بموضع واحد في النص، كقوله تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ آخذاً بظاهر نص الآية بعيداً عما يحيط بها وعن النصوص الأخرى، لوصل إلى فهم خاطئ لرأي الإسلام في الخمر، ولبدا الأمر وكأن الإسلام لم يحرّم الخمر، إذ هو يفاضل بين المنافع والمضارّ. أما بعد تعرّف حال العرب مع الخمر وحبهم لها، واقترانها في أذهانهم بشؤون عزيزة عليهم، كالمروءة والسؤدد والعز، كما تدل عليه أشعارهم، إذ كانت الخمر عندهم «تشجع الجبان وتبعث البخيل على البذل وتنشط الكسالى»[1] ثم رغبة الإسلام في تألف قلوبهم وتغييرهم رويداً رويداً، بألا يحرمها دفعة واحدة... وغير ذلك من معرفة البيئة التي فيها نزل النص، فهذا يعطي القراءة الصحيحة للنصوص التي جاءت تعالج مسألة الخمر وحكمه. فقد استلزم الوصول إلى حكم واحد أن يكون نشاط القراءة غير مقتصر على موضع واحد في النص.

إن تمييز الناسخ من المنسوخ ركن عظيم في قراءة النص القرآني، وفي الاهتداء إلى صحيح أحكامه، ولذلك اشتدت الوصية به، وجعلوه شرطاً أساسياً للقيام بمهمة شرح القرآن واستنباط دلالته[2]. قال الزركشي: «قالت الأئمة: لا يجوز لأحد أن يفسر كلام الله إلا بعد أن

---

(1) الموافقات: 77/2.

(2) انظر شرح مختصر الروضة: 580/3، واللمع في أصول الفقه: أبو إسحق الشيرازي (ت476هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م، ص70؛ والناسخ والمنسوخ لابن حزم: تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م، ص5.

يعرف منه الناسخ والمنسوخ»[1]. وروي عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه رأى قاصّاً يقصّ في مسجد الكوفة، وهو يخلط الأمر بالنهي، والإباحة بالحظر؛ فقال: ما هذا؟ فقالوا: رجل يذكّر الناس، فأرسل إليه: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ فقال: لا، قال: هلكتَ وأهلكت. اخرج من مسجدنا ولا تتكلم فيه[2].

وكم من آيات متعارضة لا يندفع التناقض بينها إلا بمعرفة سابقها من لاحقها، وناسخها من منسوخها.

نقرأ في سورة البقرة قول الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ﴾ [البقرة: 240]. وتفيد هذه الآية أن من توفي عنها زوجها يوصي لها بنفقة وسكنى مدة حَول ما لم تخرج، فعِدَّتها حولٌ كامل، فإن خرجت فلا شيء لها، ولا حرج بعد الخروج من التعرض للخُطّاب أو الزواج.

ونقرأ في السورة ذاتها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 234] وتفيد هذه الآية وجوب انتظار المتوفى زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام، ولازمُ هذا أنها لا يجوز لها الزواج أو التعرض للخطاب حتى تبلغ الأجل المضروب لها.

ولما تعارض الحُكمان في الآيتين، وثبت عند الأصوليين أن الآية

(1) البرهان في علوم القرآن: 29/2.

(2) انظر شرح مختصر الروضة: 580/3، والبحر المحيط: 203/6.

الأولى نزلت قبل الثانية حكموا أن الأولى ناسخة للثانية[1]، على الرغم من أن ترتيبهما في المصحف، الثانيةُ قبل الأولى، ولا إشكال، إذ العبرة في القضية بترتيب النزول. وترتيب التلاوة توقيفيّ، على غير ترتيب النزول.

إن معرفة الناسخ والمنسوخ تعارض القراءة التجزيئية للنص -أو قراءة التعضية التي ربما لَمّح القرآن إليها ذامّاً بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ۝٩١﴾ [الحجر: 91][2]- وتستدعي قراءة نصية شاملة، يقوم النص فيها ببيان نفسه، انطلاقاً من كونه كلاً واحداً، وتمكّن من تأويله انطلاقاً من ذاته وعبر قراءته.

ج – القصدية وحضور صاحب النص في القراءة الأصولية:

تعنى التداولية بدراسة النص في ضوء مقصد المتكلم ومراده، وترى أن عتبة المتكلم من الوحدات الدالة المشكلة لتداولية النص، انطلاقاً من أن للباثّ أو المرسل أهمية كبيرة في قراءة النص، إذ لا يمكن تجاهله، فهو المنتج والمبدع والمالك الحقيقي، ومن ثم فهو يعدّ مرآة لنصه من نواح عدة: نفسية واجتماعية وتاريخية وسياسية، وغير ذلك. وهي طرحٌ يضادّ نظرية "موت المؤلف" التي تعنى بتحليل النص بمعزل عن صاحبه.

بين مبدأ القصدية ونظرية موت المؤلف:

تبلورت نظرية موت المؤلف على يد الناقد الفرنسيّ رولان بارت مع الاتجاه البنيويّ الذي يركز على النص في انغلاقه النسقي، أي اعتبار النص نظاماً مغلقاً، لا علاقة له بالكاتب المبدع، ولا بالتطور التاريخي

(1) انظر الفصول في الأصول: 267/2، والمحصول للرازي: 260/3.

(2) أي أجزاء متفرقة، جمع عِضة: أي عضو.

والاجتماعي.

وتهدف هذه النظرية إلى إقصاء سلطة المؤلف في إنتاج الدلالة، بعد أن هيمنت على النص أمداً طويلاً -من وجهة نظر أصحابها- إلى حد أن أصبحت فعالية القارئ لا تصحّ إلا بمحاولة اقتناص ما يريد أن يقوله المؤلف فيما يكتب. لذلك توجه القائلون بموت المؤلف وانتفاء القصدية، في تحليلاتهم، إلى النّص، فأعطوا القارئ كامل السلطة في عملية التأويل والاستنتاج الدلالي، بغض النظر عن "قصدية المؤلّف"، أي أن المؤلف منتج للنّص فقط، وليس منتجاً لدلالاته، وهذا مقصدهم ومرادهم من "موت المؤلف"، بل يذهب رولان بارت إلى أن موت المؤلف هو الشرط الوحيد لولادة القراءة، يقول: «ميلاد القارئ رهين بموت المؤلف»[1].

وكانت الشكلانية الروسية -وهي إحدى روافد البنيوية- السباقة إلى إقصاء المؤلف وعزله، والبحث عن النظام والبنيات الثاوية وراء الاختلاف فوق السطح النصي. ومن أهم أسس هذه الشكلانية الإنشائية أنها نادت باستقلال علم الأدب عن العلوم الإنسانية الأخرى، لأن شعرية النص بعيدة، في نظرها، «كل البعد عن أن تحتل الدور فيها المباحث النفسية والاجتماعية وغيرها، مما له علاقة بالمؤلف المبدع،

(1) النقد والحقيقة: رولان بارت، ترجمة: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الدار البيضاء، ط1، 1985م، ص87. وانظر المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد232، ص298؛ وعصر البنيوية: إديث كيرزويل، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993م، ص268 وما بعدها.

والقارئ المتلقي»[1]. وهكذا استبعدت الشكلانية المؤلف من منهجها التحليلي. فللقبض على شعرية النص ينبغي عدم الاعتماد على حياة المؤلف ونفسيته وصدقه أو كذبه أو دراسة بيئته وجنسه، ولا يتقمص القارئ «بأحكامه المعيارية، تحسينا أو تقبيحا، دور شخصية الرقيب وصاحب السلطة الجمالية المتحكمة في المبدع والمتلقي، لأن نقداً من هذا القبيل لا يمكنه أن يحل محل تحليل علمي موضوعي لفن اللغة ووصفها»[2].

وقد أطال رولان بارت، في كتابه (النقد والحقيقة)، في الدفاع عن النقد الجديد الذي لا يؤمن بسلطة الكاتب، ما دام التناصّ يتحكم في النصوص الإبداعية، ومادام البحث عن المؤلف بحثاً عن الناقد، وإغلاقاً لكتابة، وإعطاءَ مدلول نهائي للنص. فالنص لا ينشأ عن «رصف كلمات تولّد معنى وحيداً... وإنما هو فضاء متعدد الأبعاد، تتمازج فيه كتابات متعددة وتتعارض، من غير أن يكون فيها ما هو أكثر من غيره أصالة: النص نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة. إن الكاتب لا يمكنه إلا أن يقلد فعلاً ما هو دوماً متقدّم عليه، دون أن يكون ذلك الفعل أصلياً على الإطلاق»[3]. يشير بارت هنا إلى التناصّ، إذ ليس النص سوى تناصّ، وكتابة مضاعفة لا ينشئها صاحب النص،

---

(1) في التعالي النصي والمتعاليات النصية: محمد الهادي المطوي، المجلة العربية للثقافة، تونس، السنة 16، عدد32، 1997م ص187. وانظر موت المؤلف وآفاق التأويل: موسى ربابعة، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، الجزء 58، مجلد 15، ديسمبر 2005م، ص49.

(2) في التعالي النصي والمتعاليات النصية: ص187.

(3) النقد والحقيقة: ص85.

وإنما هو مجرد جامع لها. وبهذا يزاح المؤلف، ويحل محله القارئ الذي يحدد المعنى، وينتج لغة خاصة به[1]. وكأن منشئ النص لا يتعدى كونه رابطاً للاقتباسات.

والبحث عن المؤلف، عند بارت وأمثاله، هو قتل للنص واغتيال للذّته، وتعددِ دلالاته، وتحنيطٌ قسري لوظيفته الجمالية. فعندما يظل المؤلف حاضراً في ذهن القارئ، فإن الزعم بالتنقيب عن أسرار النص يغدو أمراً لا جدوى منه. ذلك بأن نسبة النص إلى مؤلفٍ ما، معناها «إيقاف النص، وحصره، وإعطاؤه مدلولا نهائيا. إنها إغلاق الكتابة»[2].

وإذا صحّ اعتبار موت المؤلف مرحلة نقدية من مراحل عدة في قراءة النصوص، فإن التداولية تمثل مرحلة عودة المؤلف.

فعلى الرغم من تلك النداءات التي تدعو إلى موت المؤلف، وتغييره بالنص وبالقارئ، فإنها تظل نداءات بلا صدى، وتحمل في طياتها ثغرات منهجية، وتصورات لا تشفي الغليل، ولا تشبع العقول، ولا تقنع النقاد والباحثين. فالنقد الأدبي عملية متكاملة، عليها أن تلم بجميع جوانب النص الأدبي، من مؤلف ونص وقارئ وواقع. وأي إقصاء لعنصر من هذه العناصر يجعل التلقي ناقصاً ومختلاً، تعوزه الموضوعية والإحاطة الشاملة والاستقصاء العلمي.

ويبدو أن السبيل الأجدى في القراءة هو استغلال منهج متكامل يراعي جميع عناصر النص الإبداعي، من بُناه الدلالية والتركيبية

---

(1) انظر موت المؤلف وآفاق التأويل: ص49.

(2) النقد والحقيقة: ص86.

والتداولية، مع التركيز على الكاتب والنص والقارئ والواقع.

والدليل على أهمية المؤلف في قراءة النص الإبداعي، تلك الضجة التي أحدثها الطلبة في فرنسا سنة 1968م[1]، بدعوتهم إلى سقوط البنيوية، لكونها تقتل الإنسان، وتقصي التاريخ لحساب النص والنسق والنظام، فضلاً عن الأوهام التي وقعت فيها البنيوية لما حصرت عملها في التقعيد والوصف الموضوعي المجرد للبنية الداخلية للنص، وما يتشابك فيها من علاقات. فقد عدّت البنيوية، كما ذكرنا قبلُ، النص نظاماً مغلقاً، لا علاقة له بالكاتب المبدع، ولا بالتطور التاريخي. وفتح عليها كلُّ هذا بابَ النقد على مصراعيه.

إن للمؤلف الأسبقية في تحديد معنى إنتاجه اللغوي، وهي ضرورة منهجية لفهم النص وتأويله. فالنص لم يعد ملكاً مشاعاً، يفعل فيه من شاء ما يشاء وكيف يشاء، ولا مكاناً مفرغاً من المعنى إلا ما يعطيه قارئه، ولا هو شكل متغير في ذهن القارئ، ولكن إنتاج لذات لا تزال لها القدرة على التدخل لتحديد معنى ما أنتجته، أو بالأصح لتحصينه من كل قراءة عدمية أو فوضوية.

إن موت المؤلف وانتفاء القصدية هما من أهم ركائز نقد التلقي واستراتيجية التفكيك[2]. وكان التفكيكيون أكثر النقاد صخباً في الدعوة إلى نفي قصدية المؤلف، ولا سيما بعد إعلان بارت الرسمي موت المؤلف، الأمر الذي أثار عدداً كبيراً من النقاد الرافضين لهذه الفكرة، فحاربوها وحذَّروا من أن «نفي القصدية يعني فك نموذج التوصيل ذاته، وهو

---

(1) انظر في التعالي النصي والمتعاليات النصية: ص188.

(2) انظر المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: ص347.

النموذج الأساسي في عملية التفسير»[1]. إن ما فعلته مقولة بارت هو استبدال «قصدية المؤلف بقصدية القارئ، وفتحت الباب أمام فوضى التفسير»[2].

وإذا كانت الشكلانية قد استبعدت المؤلف، فإن البنيوية قد أعلنت نهايته وموته، وكذلك التفكيكية من بعدها. وهذا الموت تزامنَ مع موت الإنسان أو موت الذات، الذي جاء نتيجة المنهج البنيوي العلمي، والذي يقول فيه ليفي شتراوس: «إن هدف العلوم الإنسانية ليس بناء الإنسان، وإنما تذويبه»[3]. إن قضية موت المؤلف -وغيرها من بدع القضايا النقدية البنيوية أو التفكيكية- كما يصفها عبد العزيز حمودة، هي ثمرة عصر الشك المعرفي الذي تفقد فيه «المراكز المرجعية، كالعقل، والإنسان، والوجود، والله، قيمتها التقليدية. والنتيجة: دلالة لا نهائية، ومعنى مراوغ... وتكسّر الوحدة والتشرذم»[4]. فالقضية أقرب إلى الفلسفة المعاصرة منها إلى الدراسات اللغوية.

بكل الأحوال، فإن النصوص -في الغالب- لا يمكن فهمها بمعزل عن مؤلفيها أو قائليها، فهماً سليماً، لا بحسب ما يروّج أصحاب هذه النظرية، بل لا بد لحسن الفهم من دراسة ظروف نشأة النص ومعرفة صفات قائله وغرضه من قوله. فكل نص له ارتباط وثيق بصاحبه، وهو مقياس صاحبه ومعياره، لأنه به يتمثل وبه ينطق، بينما نجد منهج

(1) المرايا المحدبة: ص347.

(2) المرايا المحدبة: ص348.

(3) دليل الناقد الأدبي: ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط2، 2000م، ص154.

(4) المرايا المحدبة: ص350. وانظر ص351.

إقصاء صاحب النص وانتفاء القصدية يفسح للقارئ قراءة متعسفة للنص، فيسقط عليه ما يريده وما يتخيله من الظنون والآراء، ويقوّله ما لم يقل، وهو جناية على إرادة صاحبه.

وحتى تثبيت اسم المؤلف على غلاف المؤلَّف –كما يرى بعض النقاد- له دلالة كبيرة في إضاءة النص وتوضيحه، وقد يعني استحضار صاحبه في ذاكرة القارئ والتعريف بالمقروء. وعبره يتعرف القارئ العمل الذي ينتعش ويتحرك، ويهب نفسه بحق للقراءة[1].

وبحسب المنظور التداولي، فكلُّ نص هو رسالة اتّخذت من اللغة وسيلة لتحقيق التواصل بين طرفيها المرسل والمتلقي. فكان لا بد، لفهم الرسالة فهماً أمثل، من معرفة طرفيها، باثّها ومتلقيها. وليس من شك في أن دراسة المتكلم جزء من فهم النص، لا من فهم جمل أو كلمات، وهذا يضعها في صميم الدرس النصي. فدراسة المتكلم مرتبطة بدراسة النص بوصفه وحدة كلية.

حضور المتكلم في قراءة النص عند الأصوليين:

إن المتلقي للخطاب ليتساءل عن دوافع المتكلم ومقاصده من كلامه عن هذه المسألة المعينة، في هذا الوقت المعين، وبهذا الأسلوب. وهذه شؤون تتعلق بالخطاب جملة، وليس بالتركيز على كلمات الخطاب فقط.

ومن ثم لا يستطيع متلقي النص الانفلات من هيمنة المتكلم

(1) انظر بنية النص السردي: حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1991م، ص:59-60؛ وعتبات النص: باسمة درمش، مجلة علامات، الجزء61، مجلد16، مايو، 2007م، ص74.

واستحضاره في ذهنه وهو يتابع عملية الفهم، لأن المتلقي دوماً يسائل نفسه: ماذا يريد المتكلم أن يقول؟ وقد يَقلب بهذا تفسيرَه لنص ما رأساً على عقب.

وهو إن لم يعرف المتكلم «بحسب أحواله من قصده وإرادته، واعتقاده، وغير ذلك من الأمور الراجعة إليه حقيقة أو تقديراً»[1] فلن يستطيع أن يفهم مراده، لأن دلالات الألفاظ أكثرها لا يستقل بالإفادة، فتتدخل عناصر سياق الحال، ومنها معرفة المتكلم، في الكشف عن الدلالة والمقصود المراد من النصوص.

فإلى أي مدى كان لقائل النص والمعرفة به حضورٌ في قراءة الأصوليين؟

أولاً: خصوصية النص الديني:

يمتاز تلقي النص الديني عامة والقرآني خاصة عن تلقي أي نص بشري فني، نثراً كان أم شعراً، بأن قراءة الشعر أو القصة مثلاً لا تعنى بقائل النص، بقدر عنايتها بردود فعل متلقيه. ولهذا لا حرج في الأدب من الاحتكام إلى الذات، فمن الجائز، وربما كان من المطلوب، أن يطلق القارئ للنص الأدبي العنان لخياله وذوقه، في قراءة تكاد لا تقيم للكاتب ومقاصده اعتباراً. وأما النص الديني فإن القارئ لا يُسأل فيه عن ذاته وفهمه، ولكن المعنى المطلوب يجب ألا يكون إلا المعنى الذي أراده الباثّ صاحب النص. وهو يُسأل عن مراد المتكلم، وعما ينبغي عليه أن يفهم.

(1) سر الفصاحة: ابن سنان الخفاجي (ت466هـ)، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1953م، ص27.

ونجد في الدرس الأصولي أن لله صاحب النص، منزلةً خاصة، فهو يقيم مع القارئ علاقة استعلاء وتقديس. ويسعى القراء على اختلاف مذاهبهم إلى أن يحوزوا فهم مراده تعالى، الفهم الذي يعنيه الله ويرتضيه، ليفاز به إلى السعادة الدنيوية والأخروية.

ثانياً: النص على مثال مرسله:

يعرّف النص القرآني عن نفسه بأنه لا صيغة فيه لمحمد ﷺ ولا لأحد من الخلق، وإنما تلقّاه من لدن حكيم عليم، بلسان عربي مبين، فتلقنه بألفاظه كما هو، وليس له فيه إلا الوعي والحفظ. أما ابتكار معانيه وصياغة مبانيه، فما هو منهما بسبيل، وليس له من أمرهما شيء، إن هو إلا وحي يوحى.

وصاحب النص هو الله، وهو ذو الكمال المطلق، والذي ليس كمثله شيء، وكذلك كان كلامه، على مثاله تماماً وكمالاً، وقام على قائله دليلاً، فأعجز وتحدى البشر، فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا.

وبناء على ذلك، تكون معاني النص القرآني، تامةً كاملةً من جهة المتكلم، ناقصةً من جهة المتلقي، مطلقةً عند المتكلم نسبية عند متلقيه.

وبسبب من هذا التفاوت في المعاني الناتج عن التفاوت بين المجتهدين نبه الشاطبي على أن جانباً مما يوصف بأنه من المتشابه في النصوص الشرعية ليس فيه تشابه أو خفاء في حقيقته، وإنما هو خفاء نسبي، لأن «الناظر قصّر في الاجتهاد، أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى، فلا يصح أن يُنسَب الاشتباه إلى الأدلة، وإنما ينسب إلى الناظرين

التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة»[1]. لأنها كلام الله، وكلامه على مثاله لا ينسب إليه التقصير.

وكونه كلام الله يعني أنه ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: 42]، وأن من صفاته أن ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: 115]، ومن ثَم تحققت لهذا الكتاب مميزات وخصائص لم تتوافر لكتاب قبله ولا بعده، ومنها هذه الخصائص: "المطلَقيّة" و"الكونية" و"الإنسانية" و"الإعجاز" بوجوهه المختلفة. وقد أنزله الله للبشر ليكون عقيدة وتشريعاً يمكن تطبيقه في الحياة. وهو على مثال قائله، صدق وعدل وحق، ولم ينزل لمجرد الترف الفكري والتأمل العقلي والأدبي المجرد.

وكونه كلام الله يعني أيضاً خلوّه من الاختلاف في ذاته ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: 82] مما يدل على انسجامه المعرفي (الاصطلاحي والمفهومي) من أول كلمة فيه إلى آخر كلمة، سواء من جهة ترتيب النزول أو من جهة ترتيب المصحف. والذي يأخذ هذا الكتاب العظيم في كليته هو الذي يصل إلى خاصية الانسجام الكلي والتناغم التام الذي يطبعه.

وبما أن قائل النص هو العليم الحكيم، فالنص مطلق من الزمان والمكان، لأن المكان والزمان ليس لهما اعتبار بالنسبة إلى الله تعالى، لأن الله مطلع وكاشف على كل الزمان وكل المكان، فلا ماضي ولا حاضر ولا مستقبل ولا قريب ولا بعيد بالنسبة إليه سبحانه. أما النصوص البشرية

(1) الموافقات: 92/3.

فصاحبها محدود التفكير بالزمان والمكان والبيئة والمؤثرات الأخرى.

ثالثاً: قصد المتكلم إفهام المخاطَب:

فلا يكون كلامه ملبساً، يفهم منه خلاف المراد، أو خالياً عن القصد. فلا بدّ في خطاب الحكيم «من أن يفيد أشياء»[1]. ولا بد أيضاً أنّ المخاطِبَ قصد إفهامَنا كما قصد خِطابَنا وإلا «انتقض كونه مخاطِباً، إذ المعقول من قولنا: إنه مخاطِب لنا أنه قد وجّه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا»[2] إذ الفائدة في الخطاب ليست إلا إفهام المخاطب. وبهذا يضع الأصوليون النص في قلب عملية التواصل اللساني، التي يُنظر فيها إلى النص على أنه رسالة اتّخذت من اللغة وسيلة لتحقيق التواصل بين طرفيها المرسل والمتلقي.

ولذلك كان معنى الكلام عند الأصوليين: «الإشعار بما يريد المتكلم إفهامه بالكلام»[3]. وعلى ذلك فالخطاب بما لا يُفهَم لا يعدّه الأصوليون كلاماً، بل هو عبث «لأن فائدة الخطاب الإفهام. فإذا وقع الخطاب على وجه لا يحصل منه الإفهام، خلا عن فائدته التي وُضع لها فيكون عبثاً»[4]. والعبث على الله تعالى محال.

ويتفرع عن هذه القضية عند الأصوليين أن مضمون الخطاب التكليفي يتعلق بما يكون له وجود في الواقع، بحيث يدرك بالحس أو

(1) المعتمد: 348/2.

(2) المعتمد: 316/1

(3) العدة في أصول الفقه: القاضي أبو يعلى ابن الفراء (ت458هـ)، تحقيق: أحمد المباركي، ط2، 1990م، ص389/2.

(4) شرح مختصر الروضة: 46/2. وانظر المستصفى: 103/1.

العقل، ولا يتعلق بما لا يكون له وجود أصلاً[1]، لأن «المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلَّف بالاتفاق... وما لا يفهمه المخاطَب لا يكون خطاباً معه»[2]، لأنه لا وجود له في العقل، «فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه، فله وجود في العقل، وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل»[3]، فلا يقال مثلاً للمخاطب: قم وأنت قاعد، لأن مثل هذا لا وجود له في الوجود ولا في العقل، كما ينبغي أن يكون العلم به ممكناً «بأن تكون الأدلة منصوبةً، والعقل والتمكن من النظر حاصلاً. حتى إن ما لا دليل عليه أو من لا عقل له، مثل الصبي والمجنون لا يصح في حقه»[4]؛ وأن يكون متميزاً عن غيره «حتى يتصور قصده إليه»، وأن يكون معلوماً أنه من قِبل الله تعالى «حتى يتصور منه قصد الامتثال»[5]. بالإضافة إلى ذلك يجب أن يكون هذا الفعل مقدوراً للمكلف وفي حدود طاقته البشرية.

رابعاً: اشتراط المعرفة بالذات الإلهية:

يشترط الأصوليون على كل مجتهد يتصدى لدراسة النص القرآني أن يكون على دراية بعلم الكلام أو علم «أصول الدين» كما يسمونه أحياناً، أي العلم الذي يُدرس فيه صفات الذات الإلهية وخصائصها، وما يجوز في حقه تعالى وما لا يجوز. بل إنهم يرون في علم الكلام أحد علوم ثلاثة يستمد منها علم الأصول، فيقولون، في التعريف بعلم

(1) انظر التلويح على التوضيح: 151/2.

(2) المستصفى: 103/1.

(3) المستصفى: 103/1.

(4) المستصفى:102/1.

(5) المستصفى: 101. وانظر البحر المحيط: 462/1.

الأصول: «استمداد علم أصول الفقه إنما هو من **علم الكلام**، والعربية، والأحكام الشرعية»[1]. ويكثر بعضهم، في كتبهم، من ذكر المبادئ الكلامية والنقل عن المتكلمين.

ويبين الغزالي في صدر كتابه في الأصول أن علم الكلام هو «العلم الكلي من العلوم الدينية، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية»[2]، فهو «المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام»[3]. والأصولي إن لم يتعمق في علم الكلام، -وإن كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً مليئاً بالعلوم الدينية[4]- فإنه لا بد أن يأخذ مسلَّماته بالتقليد من المتكلم[5]، مما هو ضروري لعمله في الاستنباط. ولهذا نلاحظ في كتب الأصول بسط الكثير من القضايا الكلامية، بل إن كبار الأصوليين كانوا من المتكلمين، كإمام الحرمين، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري، والغزالي، والآمدي، والرازي، وغيرهم.

وصاحب النص القرآني في تصوُّر المسلمين هو المتناهي في الكمال، الذي ليس كمثله شيء، ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وما هو بظلام للعبيد، وهو الخالق اللطيف الخبير، العليم الحكيم، الفعال لما يريد. فالنص إذن صادرٌ عن حكيم[6]، وغني عن فعل القبيح والكذب

(1) الإحكام للآمدي: 25/1. وانظر البرهان في أصول الفقه: 84/1، والبحر المحيط: 16/1.

(2) المستصفى: 10/1.

(3) المستصفى: 11/1.

(4) المستصفى: 11/1.

(5) انظر المستصفى: 1/10-11.

(6) انظر المعتمد في أصول الفقه: 282/1.

والنقائص[1]. وكل هذه الخصائص وغيرها مما يشير إليه الأصوليون في أثناء كتبهم لاعتبارها في قراءة النص. ولذلك اشترطوا بأنه لا بد للمستنبط من أن «يعرف من **حال المتكلم** ما يثق به من حصول مدلول خطابه»[2]. والنصُّ هو الذي يعرّفنا بقائله ذاتاً وصفاتٍ، وما يجوز في حقه وما لا يجوز «ليصح أن نعلم ما يجوز أن يقوله ويريده، وما لا يجوز أن يريده ويقوله. ولا يصح المعرفة بحكمة الله إلا **مع المعرفة بذاته وصفاته**»[3].

خامساً: إسهام المعرفة بالمتكلم في دراسة النص عند الأصوليين:

1 – توجيه المعنى بحسب المعرفة بالمتكلم:

وهذا عند الأصوليين من أسس قراءة النص. ونقصد هنا أيّ نصّ كان، وليس النص القرآني وحده. يمهّد أبو الحسين البصري لحديثه عن أهمية المعرفة بالله في فهم الخطاب، بالحديث عن حال المخاطِب عموماً، وأثرها في توجيه المعنى، ويعدّها من القرائن المكملة لظاهر النص[4]، وأن كل نصّ «لا بد في الاستدلال به من اعتبار حال المتكلم به»، وتأسيساً على اعتبار حاله «نعدل بالخطاب من معنى إلى معنى»[5].

وللغزالي كلام مهم في هذا الصدد، إذ يقول في المستصفى: «إن حركة المتكلم وأخلاقه وعاداته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه

(1) انظر المعتمد 343/2، والمستصفى: 280/1.

(2) المعتمد: 358/2.

(3) المعتمد: 358/2.

(4) انظر المعتمد: 346/2.

(5) المعتمد: 346/2. وانظر أصول السرخسي: 50/2.

وجبينه وحركة رأسه وتقليب عينيه... أدلة مستقلة، يفيد اقتران جملة منها علوماً ضرورية»[1].

وهذه القرائن الحافّة بحال المتكلم «لا يمكن حصرُها في جنس ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يُعلم بها خجَلُ الخجِل ووجَلُ الوجِل وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال: السلام عليكم، أنه يريد التحية أو الاستهزاء واللهو. ومن جملة القرائن فعل المتكلم، فإنه إذا قال على المائدة: هات الماء، فُهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحارّ المِلح»[2].

وكذلك المعرفة بالذات الإلهية وصفاتها وما يتعلق بها من شؤون، فقد مثّلت أداةً من أدوات الاجتهاد التي تسهم في استنباط المراد من الخطاب.

فبمعرفة أن الله تعالى ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: 11]، وأنه ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖ﴾ [النور: 35]، وأنه ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [النور: 35]، وأنه ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ [الأنعام: 103]، وبمعرفة صفاته التي تحدث عنها القرآن الكريم: لطيف، خبير، بصير، عليم، حكيم، مريد، فعال لما يريد .. ندرك من كل ذلك أن «من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، أنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقن مصلحته، وأنه يستدل على إرادته للنظير بإرادة نظيره ومثله وشبهه، وعلى كراهة الشيء بكراهة مثله ونظيره وشبهه، فيقطع العارف به وبحكمته وأوصافه، على أنه يريد هذا ويكره هذا، ويحب هذا

(1) المستصفى: 32/2.

(2) المستصفى: 32/2.

ويبغض هذا»[1].

واستناداً إلى هذه المعرفة بالله، كان الصحابة الكرام يستدلون على إذن الرب تعالى وإباحته، بإقراره وعدم إنكاره عليهم في زمن الوحي «وهذا استدلال على المراد بغير لفظ، بل **بما عرف من موجب أسمائه وصفاته**، وأنه لا يقرّ على باطل حتى يبينه»[2].

ويذهب الشاطبي إلى أبعد من هذا، فيرى أن «أصل التخلق بصفات الله والاقتداء بأفعاله» أصلٌ من أصول الاجتهاد، بعد أن يمهد له بأن هناك قسماً من علوم القرآن «مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله، وخطاب الخلق به، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى، من جعلِهِ عربياً يدخل تحت نيل أفهامهم، مع أنه المنزه القديم، وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به، قبل النظر إلى ما حواه من المعارف والخيرات. وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم»[3].

وعلى هذا الأصل يؤسس الشاطبي قواعد أصلية، وفوائد فرعية، ومحاسن أدبية. «فمن ذلك عدم المؤاخذة قبل الإنذار، ودلّ على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: 15]...

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنب، والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب مع تماديهم على الإباء والجحود بعد وضوح البرهان وإن استعجلوا به.

(1) إعلام الموقعين: 218/1.

(2) إعلام الموقعين: 219/1.

(3) الموافقات: 377/3.

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها إلى ذكر ما يُستحى من ذكره في عادتنا كقوله تعالى ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [المائدة: 6] وقوله: ﴿كَانَا يَأۡكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: 75]...»[1]. إلى آخر ما ذكر من استنباطات.

ونجد قاضي القضاة عبد الجبار يصرّح أن المعرفة بوجه دلالة النص لا تُعلم إلا بعد المعرفة بحاله سبحانه وتعالى، «لأنه إنما يدل، بأن يصدر من حكيم لا يجوز أن يختار الكذب والأمر القبيح، ومتى لم يكن فاعله بهذه الصفة لم يعلم وجه دلالته، فيجب أن يعلم أولاً أنه عز وجل حكيم لا يختار القبيح، حتى يصح أن يستدل بالقرآن على ما يدل عليه»[2]. أو بتعبير آخر له: «إن الكلام لا يدل على ما يدل عليه لأمرٍ يرجع إليه، وإنما يدل لكون فاعله حكيماً..»[3].

وبذلك يتبين «أن جميع القرآن إنما يمكن أن يُستدلّ به ويعلم صحته ووجه دلالته، متى علم من حال فاعله، أنه حكيم لا يكذب في أخباره ولا يفعل الخطاب على وجه يقبح عليه...»[4]. إلى غير ذلك من صفاته. ولا فرق في ذلك بين محكم ومتشابه من كلامه تعالى، لأن جميع كلامه تعالى سواء في أنه إنما يدل بعد معرفة الله عز وجل[5].

وبكل الأحوال، فهذه المعرفة بالذات العلية لا بد من الإلمام بها.

(1) الموافقات: 3/377-379.

(2) متشابه القرآن: القاضي عبد الجبار، دار التراث، القاهرة، ص: 2.

(3) متشابه القرآن: ص3.

(4) متشابه القرآن: ص22.

(5) انظر متشابه القرآن: ص6.

وهي من اللبنات التي يجب أن تُعدّ قبل الشروع في عملية القراءة والاستنباط، ليتمّ بها النسق الفكري المتكامل في الدرس النصي لدى الأصوليين.

2- ومن ثمرات المعرفة بصاحب النص أن النص الذي أنزله إنما هو كتاب هداية، فلا بد أن يكون كل ما جاء فيه مفيداً ونافعاً.

فإذا أتى بالقصص مثلاً فلنعلم أن سياق القصص القرآنية لم يكن مساق الأخبار وتجديد النشاط، وما يحصل من استغراب مبلغ تلك الحوادث من خير وشر، لأن غرض القرآن أسمى وأعلى من هذا. ولو كان من هذا لساوى كثيراً من قصص الأخبار الحسنة الصادقة، فما كان جديراً بالتفضيل على كل جنس القصص، وأن يكون أحسن القصص.

وأفضل الفوائد وأهم العبر في هذه القصص هو التنبيه على سنن الله تعالى في الاجتماع البشري، وتأثير أعمال الخير والشر في الحياة الإنسانية. ففيها تبيان أن الله ينصر أنبياءه ورسله في النهاية، ولا يخفى ما في ذلك من تثبيت قلبه، وتقوية نفوس المؤمنين، وغير ذلك[1].

3- إن القرآن لا يمكن أن يصاب بما يعتري الكلام البشري من عيوب، كخلو اللفظ من المعنى، والوقوع في التناقض، وما إلى ذلك من النقائص. ولما كان المخاطِب حكيماً منزهاً عن القبيح فإنه لا يخاطب الناس بما يلبس عليهم[2]، ولا يجوز عليه أن يدلهم ويخاطبهم «بما يفيد في المواضعة شيئاً إلا وهو عالم بأن ما يفيده الخطاب على ما يفيده، إما أن يفيده بمجرده أو بقرينة، لأنه لو لم يعلم ذلك لكان قد لبَس

(1) انظر الموافقات: 3/417-419.

(2) انظر المعتمد: 2/343.

علينا، ودلنا على خلاف الحق. وذلك قبيح»[1].

فقائل النص القرآني هو الله عز وجل العليم الحكيم. والنصوص الأخرى، مهما أوتي صاحبها من العلم، تظل في النهاية نصوصاً بشرية. ويترتب على هذه الخَصِيصة أن النص القرآني لا يشوبه ولا يعتريه ما يعتري النصوص الأخرى، من أثر الجهل أو العلم النسبي أو الغفلة أو السهو أو النسيان أو عدم الإحاطة بالموضوع.

ويُرجِع الراغب الأصفهاني[2] (ت502هـ) الآفات المانعةَ المخاطَبَ من فهم مراد المخاطِب إلى أسباب ثلاثة: إما راجعة إلى الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب. والراجعة إلى المخاطِب كضعف تصوره لما قصد الإنباء عنه، أو قصور عبارته عن تصوير ما قصد الإنباء عنه؛ أما خطاب الله عز وجل فهو منزه عنها[3].

ولذلك لا يقع في شيء من سور القرآن وآياته «التعارض والتناقض وضعاً، لأن ذلك من أمارات العجز، والله يتعالى أن يوصف به»[4]. فإن توهم المتوهم شيئاً من هذا في كلام الله فعليه أن يتهم نفسه. فيجب في

---

(1) المعتمد: 343/2.

(2) هو الحسين بن محمد بن المفضل: صاحب الكتاب القيم والفريد: المفردات في غريب القرآن. اشتهر بلقبه الراغب، من الحكماء العلماء، كان يقرن بالغزالي. من كتبه: محاضرات الأدباء، وجامع التفاسير، كبير، طبعت مقدمته، والذريعة إلى محاسن الشريعة. وهناك خلاف حول تاريخ وفاته. انظر الأعلام: 255/2، وكشف الظنون: 827/1، وبغية الوعاة: 297/2.

(3) انظر مقدمة التفسير: الراغب الأصفهاني، مطبعة الجمالية، مصر، (مطبوع مع كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار المعتزلي)، ط1، 1329هـ، ص399.

(4) أصول السرخسي: 12/2.

حق كلام الله، ألا تؤوَّلَ آية بما لا يتفق وتنزيهَ الذات الإلهية.

ومن ذلك أيضاً أن المعنى لا يكون فيه سخيفاً، لأنه كلام الحكيم العليم الخبير. فكما أن «معانيه أجلُّ المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به... فلا يجوز حمله على المعاني القاصرة، بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي. فتدبَّر هذه القاعدة، ولتكن منك على بال، فإنك تنتفع بها في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزيفها، وتقطع أنها ليست مراد المتكلم تعالى بكلامه»[1].

ولا يغيب عن ذهن قارئ النص، في كل هذا، إبراز القرآن في أبهى مظاهره وأسمى معانيه وأفصح ألفاظه. فالسعي إلى التأويل القرآني الأمثل، وحمل القرآن على أرقى الوجوه بما يليق بالمتكلم مسلكٌ عام لا يحيد عنه أي متعرض لدراسة القرآن، مهما كان مذهبه واتجاهه، قادت إليه المعرفة بالمتكلم.

سادساً: ضرورة مراعاة قصد المتكلم:

تتميز التوجهات في قراءة النصوص بين قراءة مركزة على المبدع في مقاصده وشخصيته وصفاته، وقراءة تيمم شطر النص وحده لا تكترث بنوايا المبدع إلا بالقدر الذي يوفره النص، وقراءة تجعل من المتلقي أهم الأركان، فتقرأ في النص ما تريد أن تقرأ.

أما الأصوليون فرأوا أن قراءة أي نص مقيدة بقصد صاحب النص، وما اللغة إلا وسيلة لنقل مراده «وإذا **عُرف مراد المتكلم** بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده. والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي **أدلة**

(1) بدائع الفوائد: 538/3.

يُستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق عُمل بمقتضاه، سواء كانت **بإشارة أو كتابة أو بإيماءة أو دلالة عقلية أو قرينة حالية**»[1].

ولما كان المعنى المطلوب في قراءة النص القرآني، ينبغي ألا يكون إلا المعنى الذي أراده الله صاحب النص، كانت الغاية التي يجدّ المجتهدون في طلبها من القرآن الكريم هي قصد المتكلم. ولذلك كان على دارس النص أن يدرك أنه يوقِّع عن الله[2]، ولا بد أن يكون على بال منه «أن ما يقوله **تقصيد منه للمتكلم**. والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام. فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟»[3].

ولذلك نبه طائفة من الأصوليين[4] على «أن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم... لا يحمل لفظه عليه، إلا مع الجمود على مجرد اللفظ. وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم»[5].

ولو تعارض القصد وسياق الكلام، أي «لو ظهر لنا خروج معنى عن قصد المتكلم، وكان سياق الكلام يفضي إلى تنزيل غرض الشارع على قصد آخر»[6]، فلا ينبغي، عند الأصوليين، لقارئ النص، التمسكُ بما تقتضيه الدلالة الظاهرة التي تتعارض ومقاصد صاحب النص. فالقراءة

---

(1) إعلام الموقِّعين: 218/1.

(2) ولهذا سمى ابن القيم كتابه في الأصول: إعلام الموقِّعين عن رب العالمين. انظر ص10/1.

(3) الموافقات: 424/3.

(4) انظر الموافقات: 271/3.

(5) الموافقات: 271/3-272.

(6) البرهان في أصول الفقه: 1197/2.

المقاصدية هي التي تحفظ للقرآن الكريم خصوصياته، وتحقق مقاصده، ككتاب هداية، يبين للناس ما يحقق صلاحهم في الحال والفلاح في المآل.

إن الإلحاح على مراعاة القصدية قد يثير سؤالاً مهماً وهو: ألا يؤدي اعتبار القصدية إلى تضييق حدود الدلالات؟ بينما يرى أصحاب نظرية موت المؤلف وانتفاء القصدية فيما ذهبوا إليه سبيلاً إلى اتساع أفق التلقي؟

ونجيب عن هذا بأن اعتبار المتكلم في قراءة النص القرآني هو الذي أعطى سعة الدلالة والغنى في المعاني. فالنص لما كان على مثال مرسله كان مطلقاً لا تنتهي معانيه. وما يأتي به المتلقي من فقه وتأويل، إنما ينهل من نقصه لا من تمام الخطاب، ولن يبلغ نهاية ما أودعه الله في كتابه. ويؤكد هذا المعنى نصٌّ نقله الزركشي عن بعض المفسرين يكشف لنا عن نظرة القدامى إلى النص القرآني في قدرته على إبداع المعاني اللانهائية: «لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كلٌّ بمقدار ما يفتح الله عليه، وكلام الله غير مخلوق، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فهومٌ محدثة مخلوقة» [1]. والموقف المشترك بين دارسي النص القرآني القدامى هو أن القرآن «لا تنحصر معانيه ولا تستقصى»[2]. وينقلون عن الصحابي أبي الدرداء ﵁ قوله: «لا يكون الرجل فقيهاً كل الفقه حتى

---

(1) البرهان في علوم القرآن: 9/1.

(2) البرهان: 9/1.

يرى للقرآن وجوهاً كثيرة» وقول ابن مسعود ﷺ: «من أراد علم الأولين والآخرين فليثوِّر القرآن»[1].

ثم إن الاتجاه العام في تلقي النص القرآني لم يكن يميل إلى أحادية المعنى، وإن كانوا يقدّمون معنى على معنى من حيث الرجحان لا من حيث الإلغاء. بل إننا نقف على نصوص لبعض القدامى تشير إلى أن **التعدد في المعاني مقصود** من قبل قائل النص. وسيتضح لنا ذلك من خلال الفقرة الآتية:

قصد الغموض:

لا خلاف في أن الوضوح من أنماط الفصاحة والبلاغة، أما إذا جاء الكلام غير دالٍّ على معانيه ولا موضحٍ لها، فينتفي الغرض من أصل الكلام. فإرادة الإفهام والبيان تقتضي بلوغ الغرض بإيضاح اللفظ.

ولئن كان اللبس جائزَ الوقوع في غير القرآن، إنه لا يجوز على الكتاب المبين وكلام العليم الحكيم. وإن كان القرآن تعلو طبقةُ خطابه عن أسماع الناس وأفهامهم، وتحتوي كلماته على أسرار ومستغلقات فهو، في مقابل ذلك، لا يخلو من البيان الكاشف عن تلك الأسرار، والتوضيح المبين لتلك المستغلقات، وما ينفك يقدّم في سياقه القريب والبعيد القرائنَ التي تدحض اللبس.

بيد أن ثمة "**سياقاً مُشْكلاً**" في النص القرآني -إن جاز لنا التعبير- تتدانى فيه احتمالاتُ المعنى بعضُها من بعض، ويكون بطبيعة صياغته مفتوحاً على هذه الدلالة بمقدار ما هو مفتوح على تلك، فإما أن تغيب

(1) البرهان: 103/1و 454/1.

فيه القرائن المرجحة، أو يستند كل معنى محتمل فيه إلى قرائن سياقية. فكيف نوفق بين هذا وبين غاية البيان والتبيين التي عليها الكتاب نزل؟

القرآن أسمى من أن يُتهم باللَّبس أو العجزِ عن الوفاء بالمعنى والإفصاحِ عن المقاصد، ولكنه قد يتعمد الغموضَ في أسلوبه في مواضع مخصوصة، لغايةٍ له في ذلك، وهي أن يبقى النص مفتوحاً على أكثر من دلالة، قابلاً لاختلاف التلقي. فبينا كان دور قرائن السياق هي الترجيح، والفصل في المعنى المراد كان التعدد في تلك المواضع غايةً مقصودة.

وهنا يغدو الغموض ميزة للنص، وسراً من أسراره، ومنبهة على شرف هذا النص وعلو رتبته.

أضف إلى ذلك أن الخطاب الفني عموماً -والقرآن يمثل أسمى تجلياته-، وهو يطلب الإبداع في القول والطرافة في التعبير، يبني الكلامَ على غير ما جرى به المألوف، فيكون ذلك الانزياح اللغوي مدخلاً إلى اختلاف التلقي، ويحتمل النص معاني عدة بسبب من طبيعته الفنية التي تحرص على التأثير من خلال ضروب الاتساع المختلفة التي تجعل الأسلوب أكثر إيحاء من سواه. وهذا التعدد والاختلاف في الفهم مآل حتمي لكل كتابة فنية.

فالعبارات قد يتنازعها أكثر من معنى واحد، ويكون اللفظ أو التركيب صالحاً للدلالة على كل منها، ويستند كل معنى منها إلى قرائن السياق. وليست الدلالة في هذا النوع غائبة، وإنما الغموض هو في التعدد وعدم الرجحان.

موقف دارسي القرآن القدامى من التعدد:

من أهم ما يُسجَّل من خصائص تراث قراءة النص القرآني -وأهم

ما يمثلها علما الأصول والتفسير- على اختلاف اتجاهاتها أو في توسعها واختصارها، الميلُ إلى تعدد المعاني للنص الواحد ما كان هذا ممكناً، فقد كانت كثرة المعاني في نظرهم ميزة من مزايا الكتاب الكريم وفخراً من مفاخره.

وإذا ترجحت دلالة على أخرى لدى المفسر فإنه، انطلاقاً من الموقف السابق، يجعل الدلالات، ما خلا الدلالة الراجحة، تأويلاتٍ مرجوحة لا مرفوضة، ويوردها بصيغة الجواز لا بالرفض. هذا في الأعم الأغلب.

ويبيّن السيوطي قانون الترجيح عند الاحتمال فيقول: «كل لفظ احتمل معنيين فصاعداً فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي، فإن كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه، إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفي... وإن لم يتنافيا **وجب الحمل عليهما عند المحققين، ويكون ذلك أبلغ في الإعجازوالفصاحة، إلا إن دل دليل على إرادة أحدهما**[1].

وكذلك يصوِّر لنا الموقفَ ذاته من تعدد المعاني قولُ الراغب الأصفهاني في مقدمة التفسير: «العبارة الموضوعة لمعنيين على سبيل الاشتراك حقيقة فيهما أو مجازاً في أحدهما، متى تنافى معناهما في المراد لم يصح أن يرادا معاً بعبارة واحدة... وإذا لم يتنافيا صح ذلك... وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ۝٨﴾ [الضحى: 8]، قيل: عنى بذلك الغنى بالكفاية والغنى بالقناعة معاً. وأمثال ذلك في القرآن أكثر من أن تحصى هاهنا. ولمثل هذه المعاني المجتمعة فيه قال تعالى: ﴿وَلَوۡ

(1) الإتقان: 182/2.

أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: 27]. وعلى ذلك روي في الخبر: «لكل حرفٍ [في القرآن] ظهرٌ وبطن، وحدٌّ ومطلع»[1] تنبيهاً على كثرة معانيه المجتمعة تحت اللفظة بعد اللفظة»[2].

ويوضح هذا المعنى تفسيرُ الأحرف المقطَّعة في فواتح السور، كقوله تعالى: ﴿الٓمٓ حمٓ كٓهيعٓصٓ﴾ -وهي مما قصد النص تغميضه من دون شك- والتأويلاتُ التي طُرحت لوجود هذه الحروف، وتجمعت على كثرة محاولات التلقي واختلاف المتلقين، والتي أسهب علماء القرآن في تعدادها، وذكروا فيها عشرين وجهاً، معظمُها بعيد[3]، وانتهى الأمر ببعض العلماء إلى التسليم بها جميعاً، وجعلها بمنزلة تأويل واحد.

فقد اختارت طائفة من العلماء «أن تجعل هذه التأويلات تأويلاً واحداً، فيقال: إن الله جل وعلا افتتح السور بهذه الحروف، إرادةً منه **للدلالة بكل حرف منها على معان كثيرة**، لا على معنى واحد، فتكون هذه الحروف جامعةً لأن تكون افتتاحاً، وأن يكون كل واحد منها مأخوذاً من اسم من أسماء الله تعالى، وأن يكون الله عز وجل قد وضعها هذا الوضع فسمى بها، وأن كل حرف منها في آجال قوم وأرزاق آخرين، وهي مع ذلك مأخوذة من صفات الله تعالى في إنعامه وإفضاله ومجده، وأن

(1) هذا القول منسوب إلى الإمام علي كرم الله وجهه، وبعضهم ينسبه إلى النبي ﷺ. انظر الكشف والبيان في تفسير القرآن: الثعلبي النيسابوري (ت427هـ)، تحقيق: محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م، ص257/2. والمقصود بالحرف هنا: الكلمة.

(2) مقدمة التفسير: ص425-427.

(3) انظر البرهان في علوم القرآن: 173/1.

الافتتاح بها سبب لأن يسمع القرآن من لم يكن يسمع، وأن فيها إعلاماً للعرب بأن القرآن الدالَّ على نبوة محمد ﷺ بهذه الحروف، وأن عجزهم عن الإتيان بمثله مع نزوله بالحروف المتعالَمة بينهم دليل على كفرهم وعنادهم وجحودهم، وأن كل عدد منها إذا وقع أول كل سورة فهو اسم لتلك السورة»[1].

ونستطيع أن نستنبط من هذا النص وما سبقه من نصوص:

- أن هذه التأويلات تثبت، بصورة ما، شعور القدامى بأن غموض دلالة هذه الحروف يمثّل جانباً من خصوصية هذا النص وتفرُّدِه وتعاليه على سواه من النصوص.

- قصدُ المتكلم إلى الدلالة على معان كثيرة لا على معنى واحد.

ومن الأمثلة قول الله عز وجل: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَـٰبِ فِي يَتَـٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّـٰتِى لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَـٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾﴾ [النساء: 127].

ففي قوله: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ حُذف حرف الجر قبل المصدر المؤول، فكان لحذفه موقع عظيمٌ من الإيجاز وإكثار المعنى، فإنّ فعل (رغب) يتعدّى بحرف (عن) للشيء الذي لا يُحَب، وبحرف (في) للشيء المحبوب، فأضحت العبارة تحتمل تقدير: (وترغبون عن نكاحهن)، كما تحتمل تقدير: (وترغبون في نكاحهن). وقد أخذ المفسرون بالمعنيين،

(1) المصدر السابق: 175/1.

ورأوا أن الآية تفيد عدم القسط في اليتيمة في حالين. ويكون تفسيرها بناء على ذلك، بأن الرجل إذا كان في حِجره يتيمة يكفلها وهي يحلّ له تزوجُها، فتارة يرغب في أن يتزوجها، فأمره الله أن يَمهَرها كأمثالها من النساء، ولا يظلمها كما كانت عادة العرب، فإن لم يفعل فليعدل إلى غيرها من النساء؛ وتارة يكون راغباً عن أن يتزوجها، لقلة جمالها، ويكره أن يزوّجها رجلاً آخر، فيَشرَكه في مالها، فيَعضُلها، وهذا من صور ظلم المرأة في الجاهلية، فنهى الله عن ذلك، وأمر في اليتامى بالقسط. وقال الألوسي في تفسيره لهذه الآية: إنّ «حذف الجار هنا لا يعدُّ لَبساً، بل إجمالاً. **فكلٌّ من الحرفين مراد** على سبيل البدل»[1].

ومن هذا الباب صاغ الأصوليون قاعدتهم الأساسية من قواعد التلقي، وهي: (إعمال الكلام أولى من إهماله متى أمكن)[2]. وهي تفيد استثمار الخطاب إلى الحد الأقصى الممكن في استخراج الدلالة.

أخيراً:

- اللغة عند الأصوليين نظام من الدلالات، وليست نظاماً من العلامات فحسب، كما هي عند اللغوي دي سوسير وأتباعه. وهذا راجع إلى أن دي سوسير اهتم بالدال على حين اهتم الأصوليون بالكلام الذي تتحقق معه أشياء أخرى من السياق والمقام كالقصد والمعرفة والإدراك

(1) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م، ص155/3.

(2) انظر المنثور في القواعد: الزركشي، تحقيق: تيسير فائق محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1405هـ، ص183/1؛ والأشباه والنظائر: ابن نجيم الحنفي (ت970هـ)، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط1، 1983م، ص135؛ وشرح القواعد الفقهية: أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1998م، ص315.

وعادة المتكلم وغير ذلك. وقد تنبه علماء الأصول إلى التفريق بين ما سمّوه الوضع والاستعمال والحمل، والطبيعة التراتبية بين المراحل الثلاث. وهي من المكوِّنات الأساسية لعملية التخاطب.

- من خصائص درس الأصوليين، خصيصة يجدر التنويه بها، وهي تأكيدهم عرفية المعنى اللغوي، وأن الأهمية الكبرى في دراسة الدلالة هي للمعنى الاستعمالي، وأن العلاقة بين الألفاظ ومعانيها عرفية لا عقلية. وإذا كان للنزوع العقلي أثر عند المتكلمين منهم، فإن هذا الأثر لم يؤثر في فهمهم للدلالة، ولم يدرسوها وفق مقتضيات عقلية منطقية، بل درست اللغة في إطار استعمالها، مراعىً في ذلك عرفُ أبنائها في الاستعمال. وهذا هو المنهج الأقرب إلى طبيعة المعنى وإلى ما ينبغي أن تكون عليه دراسته في علوم اللغة.

- لقد كان لصاحب النص ومقاصده حضور قوي في قراءة الأصوليين على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم، وأسهمت المعرفة بالمتكلم في توجيه التلقي واستنباط الدلالة. وإذا كانت القراءة ونظرياتها المختلفة تقيم التواصل بين القارئ وموضوع القراءة وحسب، فاتحة بذلك المجال أمام هيمنة القارئ على المقروء، وتعدد القراءات، وإغراقها في التأويل المشتط؛ فإن أسس القراءة عند دارسي القرآن القدامى -كما هي الحال في التداولية- تقيم التواصل بين الباث والمتلقي، معيدة الاعتبار إلى مقاصد صاحب النص التي توجه خطابه في الرسالة المبثوثة. إنها بذلك تحدّ من شطط القراءات، ومن تهور التأويلات؛ وتعيد الاعتبار مجدداً إلى الباثّ الذي أربكته بعض توجهات النقد الجديد. إن المناهج الحديثة، بمقدار ما تكون مفيدة ونافعة في حفز الفكر على التأمل والتجديد، تكون وبالاً إذا نُقلت من وظيفتها الإبداعية هذه، لتكون أداة تقويلية أو

تحريفية في النصوص الدينية.

- إن النص القرآني كان إلى جانب الحرص على البيان والتبيين، وهما من أساس الفصاحة وأسرار البلاغة، والحرص كذلك على تجنب اللبس من خلال رصد القرائن السياقية كلما آذن التركيب باللبس – يخلق في بعض الأحيان غموضاً مقصوداً، لينبثق عنه غنى في المعاني، وروعة وجمال في الأسلوب.

- إن الاتجاه العام في تلقي النص القرآني لم يكن يميل إلى المعنى الأحادي للآيات، وإنما يجنح إلى التعدد في الدلالات ما أمكنه ذلك. وإن شراح النص كانوا يرون في قدرة النص على خلق دلالات متعددة يسمح بها سياق واحد، زيادةً في إعجاز النص وبلاغته، وجلاله وجماله.

الفصل الخامس

المتلقي

تمهيد:

التلقي لغة: الاستقبال، والمتلقي: المستقبِل[1]. وفي الاصطلاح الحديث، يستعمَل مصطلح (المتلقي) في مفهومين مختلفين، في استقبال النص. وسنميز بينهما بمصطلحين يستخدمان مرادفين للمتلقي: هما المخاطَب، والقارئ.

فالمتلقي المخاطَب هو الذي ينبغي، لأجل قراءة النص، المعرفةُ به وبأحواله وكل ما يتصل به، وهو ركن في عملية التواصل. ولا تقل معرفة المخاطَب أهمية عن معرفة المتكلم في مجال فهم الخطاب.

والمتلقي القارئ هو الباحث في معنى الخطاب، والذي يستقبل النص بغية فهمه أولاً، ثم تحليله وتعليله. المتلقي هنا هو الذي يحول فهمه للنص إلى تفسير أو تأويل، ويختلف باختلافه التأويل.

القسم الأول: المخاطَب:

أولاً: مفهوم الخطاب:

يتبوأ مفهوم (الخطاب) موقعاً محورياً في جميعِ الأبحاث والدراسات التي تندرجُ في مجالات تحليل النصوص، إذ برزت للوجود

(1) انظر لسان العرب: 253/15، مادة (ل ق ي).

شعبٌ دراسية في اللسانيات والفلسفة والأدب، جعلت منه ركناً رئيسياً ضمن مقرراتها، واتخذته عناوين لفروع علمية مختلفة. وغدا كل مؤلَّف يتناول اللغة الإنسانية من جانبها التواصلي، لا بُدَّ أن يجعل أسّه الخطاب، وهدفه تحليله، وإن اختلف الدارسون في زاوية البحث: بين من يركز على نص الخطاب، وبين من يهتم بالمتخاطبين، وبين من يولي جلَّ اهتمامه لمجال الخطاب ومدى مطابقته لمقتضى الأحوال والمقامات.

وتتعدد الدلالات والمفاهيم الخاصة بالخطاب، بتعدد مجالات الدارسين وتخصصاتهم، مما أدى إلى فرض كل حقل معرفي مسلَّماته وإشكالياته على المفهوم، فبينما يضيقه البعض ليقتصر على أساليب الكلام والمحادثة، يوسعه البعض ليجعله مرادفاً للنظام الاجتماعي برمته، وصرنا نسمع بالخطاب التربوي، والخطاب السياسي، والخطاب المعاصر... إلخ.

الخطاب (discourse) لفظ مشتق من الأصل اللاتيني، ويعني في اللاتينية الحوار. ويعرّفه بنفينيست بأنه «كل تلفظ يفترض متكلمًا ومستمعًا، وعند الأول هدفُ التأثير في الثاني بطريقة ما»[1]. ويعرّفه تودروف بأنه «أي منطوق أو فعل كلامي يفترض وجود راوٍ ومستمع، وفي نية الراوي التأثير في المستمع»[2].

---

(1) تحليل الخطاب الروائي: ص17.

(2) اللغة والأدب في الخطاب الأدبي: تودوروف، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي، بيروت، 1993م، ص48.

ثانياً: بين الخطاب والنص:

عندما نقرأ في الدراسات التي تبحث في النص أو الخطاب نجد كثيراً منها تستعمل مصطلح النص وهي تقصد الخطاب، أو تستعمل الخطاب وهي تقصد النص. وقد يشير اختلاف مصطلحي الخطاب discourse والنص text في اللغة الإنكليزية إلى وجود دلالة لكل مصطلح[1]، لكن تتبعنا لاستعمال المصطلح في البحوث النصية يُظهر أن الأكثرين لا يفرقون بين النص والخطاب، ويستعملونهما بالمعنى ذاته، بينما نجد بعض الدارسين يفرقون بين النص والخطاب، ويرون أن الخطاب يتكون من نصٍّ وممارسات اجتماعية، فالخطاب هو العملية الاجتماعية التي تكون النصوص متضمنة فيها، وتحليل النص جزء من تحليل الخطاب في البحوث الاجتماعية.

ويرى سعيد يقطين أن النص أشمل من الخطاب، منطلقاً في رأيه من التصورات البنيوية للنص التي فتحته وجعلته عملية إنتاجية غير مرتبطة بالمؤلف، وسمحت بتعدد دلالته وتفاعله مع نصوص أخرى[2].

ويتبين الفرق بين الخطاب والنص بما يأتي[3]:

1- يفترض الخطاب وجود المتلقي لحظة إحداث الخطاب، بينما يتوجه النص إلى متلق غائب يتلقاه عن طريق عينيه قراءةً. أي أن

---

(1) اللغة وسيكولوجية الخطاب: سمير شريف ستيتية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000م، ص15.

(2) من النص إلى النص المترابط، مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي: سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2005م، ص116-121.

(3) انظر من لسانيات الجملة إلى علم النص: ص28.

الخطاب نشاط تواصلي يتأسس - أولاً وقبل كل شيء - على اللغة المنطوقة، بينما النص مدونة مكتوبة.

2- الخطاب لا يتجاوز سامعه إلى غيره، أي أنه مرتبط بلحظة إنتاجه، بينما النص له ديمومة الكتابة، فهو يقرأ في كل زمان ومكان.

3- الخطاب تنتجه اللغة الشفوية بينما النصوص تنتجها الكتابة، وكل منهما يحدد بمرجعية القنوات التي يستعملها. والخطاب محدود بالقناة النطقية بين المتكلم والسامع، وعليه فإن ديمومته مرتبطة بهما لا تتجاوزهما، أما النص فإنه يستعمل نظاماً خطياً. وهذا يعني أن ديمومته رئيسية في الزمان والمكان.

الخطاب إذن تواصل لساني ينظر إليه بوصفه إجراء بين المتكلم والمخاطب، أي أنه فاعلية تواصلية يتحدد شكلها بوساطة غاية اجتماعية. وأما النص فهو تواصل لساني مكتوب. وتبعاً لهذا فإن الخطاب يتصل بالجانب التركيبي، والنص بالجانب الخطي كما يتجلى لنا على الورق[1].

خلاصة القول: إن مصطلح الخطاب يستدعي إلى الأذهان دلالته على التواصل، حيث تحيل كل عملية خِطابية على عناصر عديدة للتواصل، تتمثل في المتخاطبين وسياق الخطاب ومقاصده. وملمح التواصل هذا نجده في دلالته في المعجم العربي، فالخطاب أحد مصدري الفعل خاطَبَ يخاطِبُ خطاباً ومخاطبة، «الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطَبَك بالكلام مخاطَبَة وخِطاباً. وهما يتخاطبان»[2]. ويدل

(1) انظر تحليل الخطاب الروائي: ص44.

(2) لسان العرب: مادة (خ ط ب)، 361/1.

على معنيين، أحدهما الحدث المجرد من الزمن، أي حدث الخطاب، ثم نُقِل من هذه الدلالة إلى الدلالة على المسمى، أي ما يخاطَبُ به. ونلاحظ أن المعنى التواصلي حاضر في الأمرين معاً، لأن اعتبار الكلام خطاباً حال إنجازه، يركز على هدفه التواصلي بين الأفراد.

مصطلح الخطاب في كتب الأصول:

مصطلح الخطاب متداول عند الأصوليين، منهم من لا يقف عند دلالته كأنّ حدّه من البديهيات التي لا تحتاج إلى ذكر، ومنهم من يشير إلى أنه يستخدم لمعنيين: «أحدهما أنه الكلام وهو ما تضمن نسبة إسنادية، والثاني أنه أخصُّ منه، وهو ما وُجّه من الكلام نحو الغير لإفادته»[1]. وهذا المعنى الثاني الذي يتفق عليه الأصوليون يشير إلى اعتبارين أساسيين يكوّنان مفهوم الخطاب:

أ - الاعتبار اللغوي: إذ إن كل خطاب كلام، ولا يتحقق إلا من خلال وسيلة التواصل الأساسية: اللغة الإنسانية الطبيعية. ولذا كان الاعتبار اللغوي هو أساس العلاقة التخاطبية. وما دام مدار كل خطاب هو التواصل، فإن الوسيلة الوحيدة التي تحققه هي اللغة الإنسانية. لذا لا يمكن اعتبار أشكال التواصل الأخرى خطابات، لأن الشرط اللغوي غير متحقق فيها. ولذا يرفض أبو الحسين البصري والقاضي عبد الجبار والآمدي وغيرهم أن تدخل ضمن حدود الخطاب الوسائلُ السيميائية الأخرى من إشارات ورموز وعلامات، فاستبعدوا من تحديد الخطاب كلَّ الرموز الدالة الأخرى التي يغيب عنها التحقق الصوتي، كالحركات

(1) الإبهاج في شرح المنهاج: 44/1. وانظر شرح التلويح على التوضيح: 46/1، والتقرير والتحبير: 126/2.

والإشارات[1]. أي أن كلّ خطاب هو حدث لغوي قبل كل شيء.

ب - الاعتبار التداولي: حيث لا يكون النص خطاباً إلا باعتباره ممارسة تواصلية، ويحمل في طياته كل عناصر عملية التخاطب وأغراضها.

وقد عمد الآمدي، في بحثه عن تعريف جامع ودقيق للخطاب، إلى استبعاد الألفاظ التي لا يتوفر فيها الشرط الدلالي، كالألفاظ المهملة والكلام الصادر ممن لا يُفهِم، كالنائم والمغمى عليه، ليخلص إلى تعريف الخطاب بأنه «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيِّئ لفهمه»[2].

من خلال هذه الاستعمالات يبرز أن الوارد في تعريف الخطاب هو مظهره الإنجازي. والحاسم في تحديد أي خطاب أمران متداخلان: عملية إنتاجه، وزمنها. وهذا ما يميزه من باقي أشكال التواصل الأخرى. لذا عُدَّ الخطاب وحدة دلالية تبنى على جانبها التواصلي الواقعي أكثر من جانبها البنيوي التركيبي.

ونميل إلى تحديد بول ريكور الذي يقول: «لنطلق كلمة نص على كل خطاب تمّ تثبيته بواسطة الكتابة. إن هذا التثبيت أمر مؤسس للنص ذاته ومقوِّم له»[3].

وإذا اتخذنا من تحديد ريكور السابق تمييزاً بين النص والخطاب، فإنَّ بحثنا في كتب الأصوليين يكشف لنا أنه قد **دُرِس الخطاب القرآني**

(1) انظر المعتمد: 1/294-295، والإحكام للآمدي: 1/136.

(2) الإحكام: 1/136.

(3) بلاغة الخطاب وعلم النص: ص237.

بوصفه نصاً، ودُرس النص بوصفه خطاباً.

أ - القرآن بوصفه نصاً:

تميز النص القرآني في عهد إسلامي مبكر، من سائر المعارف العربية من أخبار وأشعار وأحاديث نبوية وغيرها، بأنه نص مكتوب.

وقد مكّن المكتوب المسلمين منذ القدم من التدرب على تحليل النص لفظاً وتركيباً وبلاغة وسياقاً، سعياً إلى الدلالة. ودُرست مظاهر تماسكه، واستُنبطت مقاصده النصية وكلياته، كما أنه خرج بخصائص تشكيله على أشكال القول المعروفة، وانتزع لنفسه مكاناً خاصاً به. لذلك كله صار النص القرآني محوراً لعدد من الدراسات والأبحاث المهمة.

كان النص القرآني خطاباً فاعلاً استغرق بثه ردحاً من الزمن حتى تم واكتمل. وكان جمعُ النص وتدوينه بمثابة التحديد الأخير لبروزه النصي بوصفه كتابة. وهكذا انتقل النص المقدس من فضائه الشفاهي إلى فضاء آخر مكتسباً دلالته الموحدة.

وقد سمي (الكتابَ)، بوصفه نصاً منتهياً «مكتفياً بذاته مكتملاً في دلالته» محدَّداً بالكتابة، واقعاً بين دفتي المصحف، يتلقاه المتلقي نصاً منتهياً. «وحدُّ الكتاب: ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف... وقيّدناه بالمصحف، لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله، حتى كرهوا التعاشير[1] والنقط، وأمروا بالتجريد كي لا يختلط بالقرآن غيرُه»[2]. وقد تحدَّدَ نصاً، حفظاً وكتابةً، في حياة الرسول ﷺ، إذ الإجماع حاصل من

(1) علامات تقسيمية كانت توضع في المصحف قديماً تميز بين كل عشر آيات.

(2) المستصفى: 198/1.

الأمة كافة، على أن هذا القرآن قطعي الثبوت، لأنه جمع حفظاً وكتابة، وسار الحفظ فيه إلى جانب الكتابة، والكتابة إلى جانب الحفظ[1]. ومثلما اتفق على اكتماله نصاً تمّ الإجماع على تميُّزِه من قول البشر، إذ ما من أحد يخطئه أن يميز بين هذا القرآن وقول البشر، لسبب رئيسي هو عجزهم عن الإتيان بمثله رغم التحدي.

وعلى الرغم من كونه خطاباً فهو مفتوح، بوصفه كتابة، على الوعي بإمكانات التوالد والنمو والتحول. والقراءة النصية المنهجية هي التي تفعل ذلك. ولذلك كان ميداناً واسعاً وخصباً لاستثمار الدلالات واستخراج المعاني.

لقد أفضى تقاطع الخطاب مع الواقع إلى تعديل صغير أو كبير في ممارسة الإنسان لوجوده في العالم، ولكنه لما تحدد بوصفه نصاً صار لاهجاً باستغنائه عن الواقع والتاريخ معاً، لأنه صنع عبرهما نموذجه الكلي. لقد أصبح النص -بما حققه من شروط نصيته- متعالياً.

ب - القرآن بوصفه خطاباً:

يخلق الخطاب تفاعلاً حوارياً بينه وبين المجال الاجتماعي الذي يعدّ مهاداً لتلقي موضوعه، ليحقق أثراً معيناً، فيتجادل والخطابات الأخرى، ويشتبك مع وعي المخاطبين في محاولة لدفعهم إلى حقل قناعاته.

وقد حملَ النص القرآني رؤية شديدة الثراء للوجود، وطرح تصوراً متميزاً لكينونة الإنسان في الزمن. ولن نجاوز الصواب عندما نقول: إنه اشتبك اشتباكاً

(1) انظر الاعتصام: 134/1، ومباحث في علوم القرآن: صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط24، 2000م، ص69.

حقيقياً مع الواقع التاريخي، وإنه عارض حركة الإنسان في العالم، ودخل في جدل طويل معها، لكي يغير فيها أو منها.

ويضع الخطاب في اعتباره الواقعَ والسياقَ وحالة المخاطَب. ويصير الخطاب، في احتكاكه بإمكانات الواقع، اختباراً لهذا الواقع. ويبدو كما لو أنه يطرح عليه هذا السؤال: إلى أي مدى تستطيع التجاوب معي؟ وإلى أي مدى تستطيع مجاوزة النقص الذي يحتوي مسار أفعالك؟

وكان الشأن في الجاهلية العربية أنّ نجوم القرآن تنزل عليها لمعالجة أزماتها وتحويلها إلى الإسلام. فالنزول القرآني يأتي بعد أن تقوم الأزمة في البيئة، وتصوغ البيئة السؤال وتنتظر الوحي. أما في العصور التالية لعصر التنزيل على المتلقي الأول عليه الصلاة والسلام، فإن القرآن كله موجود. وعلى البيئة ذات الأزمة – أية بيئة– أن تصوغ أزماتها في صورة أسئلة محددة، وتتّجه إلى القرآن المجيد بها صاغرة مفتقرة، وتطّرح بين يديه وتثوِّره –كما قال ابن مسعود– مرة بعد مرة، لتحصل منه على الجواب الشافي، فقد يقودها القرآن إلى الكامن فيه والمضمر، وقد يقودها باتجاه التاريخ تستنطقه، وإلى نماذج الأمم السابقة تسأله عن أخبارها، والأشباه والنظائر لتحللها وتستخرج دلالاتها، ويظل آخذاً بزمامها بهدي واستنارة في رحابة الكون كله، طاوياً المسافات كلها، حتى يمنحها حلولها، وينهي مشاكلها، فهو رائد لا يكذب أهله، وقائد لا يخذل جنده، وهادٍ لا تلتبس عليه السبل.

أي أنه، بوصفه خطاباً، لا يقتصر على الثقافة التي واجهها واشتبك معها ليؤثر فيها، بل هو خطاب مستمر، يتوجه كل آن إلى المخاطَب هادياً ناصحاً، أو آمراً ناهياً. فقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ أو ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾

يفهم منها الأصولي قارئ النص، أن المراد الناس جميعاً، ولا تقتصر على فئة من المخاطبين. ويؤسس قراءته على هذه الرؤية.

وعندما نسميه خطاباً نعني استمرار خِطابيته وتجددها على مدى الزمان. وهذا سر جماله وعظمته وتعاليه، لأنه كلام العظيم المتعال. وعلمُ الله الشامل لكل الأزمنة يجعل الماضي والحاضر والمستقبل لديه سواء. ولما كان هو كلام الله المعجز المتعالي، فكأنه ترتب على هذا الشأن العظيم أن يتجاهل المسلم وهو في حضرة القرآن أن يكون القرآن نصاً وحسب، بمعنى أن تقوم بينه وبين ذلك النص ما هو أكثر من العلاقة التي تنتصب عادة بين المتلقي وبين النص الأدبي أو الإبداع الإنساني عامة.

وإذا كان الخطاب يمتاز من النص بأنه يفترض وجود السامع لحظة بروز الخطاب، فإن القرآن كذلك له قارئ ومخاطَب في كل لحظة وآن. وقد سمي قرآناً وكتاباً، وكأن في هاتين التسميتين إشارة إلى خِطابيته ونصيته. وكما كان مناسباً في بيئة نزوله كذلك هو مناسب لكل عصر وكل بيئة، ولذلك لا ينفك المخاطَب يشعر بأنه مخاطَب بهذا القرآن، وأنه يناسبه ويجيب عن تساؤلاته.

- أهمية المخاطَب في فهم الخطاب:

لا تقل معرفة المخاطَب أهمية عن معرفة المتكلم في مجال فهم الخطاب، إذ لا يتأتى للمتكلم أن يغفل المخاطب وهو يبدع الخطاب أو يتحدث به إليه، بل لعله لا يُتصور خطاب أصلاً من دون متلقٍّ له.

وإذا كانت الغاية من القراءة هي أولاً وقبل كل شيء، فهم النص،

وأن «مهمة فهم النص تتوجه بالدرجة الأولى إلى معناه»[1]، فإن الفهم نشاط ذهني صادر عن المخاطَب الذي يُقبل على النص بحثاً عن معانيه. وهذا يعني التزام المخاطِب، عند وضع خطابه، بقواعد النظم المشتركة، وأنه مسؤول أمام المخاطَب الذي من أجله أقيم النص على التبليغ والإفهام.

واعتدّ الدارسون في مجالات شتى، قديماً وحديثاً، بالمخاطَب وحضوره في النص، فجعل ابن طباطَبا قبول الفهم الثاقب واصطفاءه للشعر الذي يورد عليه معيارَ حسن الشعر، وعدمَ قبوله ونفيه لما يسمع من الشعر معياراً على نقصه[2].

ويذهب بعض دارسي البلاغة العربية إلى أن القانون الأساسي في تحول المعاني من الحقيقة إلى المجاز هو التقبل الذي تلقاه هذه المعاني المجازية من المستمعين الذين يصيرون بدورهم متكلمين بهذا المجاز فيما بعد، فيسهمون في انتشاره[3].

وهذا قريب مما أقرَّه علم النص من أن النصية تعتمد القبول أو المقبولية، التي تتضمن موقف مستقبل النص إزاء كون صورة من صور اللغة ينبغي لها أن تكون مقبولة[4].

(1) هيرمونيتيك النثر الأدبي: سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني بيروت، سوشبريس الدار البيضاء، ط1، 1985، ص13.

(2) انظر عيار الشعر: ص19.

(3) انظر علم الفصاحة العربية: محمد علي رزق الخفاجي، دار العارف، القاهرة، 1979م، ص348.

(4) انظر النص والإجراء والخطاب: ص104.

ومن هذا الباب يرتبط الإقرار بتماسك النص، عند النصيين، بالمخاطب، وأنه هو الذي يحكم على تماسك النص. فليس هناك «نص منسجم في ذاته، ونص غير منسجم في ذاته باستقلال عن المتلقي، بل إن المتلقي هو الذي يحكم على نص بأنه منسجم، وعلى آخر بأنه غير منسجم»[1].

ويظهر هذا جلياً في الحذف، فقد يحذف المتكلم أجزاء من النص، اتكاءً على معرفة المخاطب، ويترك له استكمال الجمل المحذوفة، التي من دونها يغدو النص مفككاً غير متماسك. فمما يكثر حذفه في القرآن مثلاً: الأجوبة، كأجوبة الشرط وأجوبة القسم. وقد أشار سيبويه إلى حال المستمع من حيث علمه بكلام المتحدث لأي شيء وُضع، باعتبار هذه علةً لحذف جواب الشرط، قال: «وسألت الخليل عن قوله جل ذكره: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [الزمر: 72] أين جوابها؟ وعن قوله جل وعلا: ﴿وَلَوۡ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِذۡ يَرَوۡنَ ٱلۡعَذَابَ﴾ [البقرة: 165]... فقال: إن العرب قد تترك، في مثل هذا، الخبر [الجواب] في كلامهم، لعلم المُخبَر لأي شيء وُضع هذا الكلام»[2]. ولا شك أن الخطاب لو وُجّه إلى مستمع غير عالم بالجواب لصُرّحَ له بالكلام المحذوف. فعلمُ المستمع يغني عن التصريح بما يعلم.

ومن هذا الباب، نجد أن النص القرآني، ولا سيما في القصص، يأتي بعناصر جوهرية في القصة أو الموضوع، ثم يحذف عناصر أخرى ثانوية، وعلى المتلقي أن يستكمل هذه الجمل المحذوفة، من خلال

(1) لسانيات النص: ص51، وانظر علم اللغة النصي: 110/1.

(2) الكتاب: سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، ص103/3.

إدراكه لطبيعة الأسلوب القرآني، وسياق النص أو مناسبة النزول. وكل هذا يجسد لنا ضرورة المعرفة بالمخاطب لمعرفة الخطاب.

- حتمية وجود المخاطَب عند الأصوليين:

ولإدراك الأصوليين كل هذه الأهمية للمخاطب، لم يتصوروا وجود خطاب من دون مخاطَب، سواء الذين ذهبوا إلى أن المراد من الخطاب الكلامُ النفسي الأزلي، والذين رأوا المراد منه: الملفوظ والمكتوب في المصاحف والمقروء بالألسنة. أما من ناحية عدم وجود المخاطَب في الأزل، والخطاب يقتضي أن يكون مخاطباً، فهو موجود بالاعتبار.

فقد وجدنا أن الأصوليين ينطلقون من حقيقة راسخة لديهم هي أنه لا وجود لخطاب من دون مخاطب، إذ ما دام الخطاب لغة هو «ما وُجه من الكلام نحو الغير لإفادته»[1]، واصطلاحاً هو «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئٌ لفهمه»[2] يكون وجود المخاطَب شرطاً في عملية التخاطب، فهو الذي يعطيه بُعدَه الفاعلي. أي أن الخطاب ليس كلاماً فحسب، ولكنه عملية تواصلية، يمثل المتلقي ركناً أساسياً فيها.

ولا يمكن فهم النص من دون استخدام القدرات العقلية للمخاطب، لأن اللغة مؤسسة على أمور مشتركة بين المتخاطبين مثل المعارف الإدراكية والأعراف اللغوية. ولا يسمى الحدث الكلامي خطاباً

---

(1) الإبهاج في شرح المنهاج: 44/1. وانظر شرح التلويح على التوضيح: 46/1، والتقرير والتحبير: 126/2.

(2) الإحكام للآمدي: 136/1

«إلا إذا عبر عنه بالأصوات، بحيث يقع **خطاباً لموجود قابل للفهم**»[1]. ولهذا يرى الآمدي أن من عرَّف الخطاب بـ «الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئاً»[2] أي من دون شرطِ وجود المخاطب، لا يتسم تعريفه بالدقة، لأنه «يدخل فيه الكلام الذي لم يقصد المتكلم به إفهام المستمع»[3]، لأن الخطاب علاقة بين باثٍّ ومتلق. والمعقول من قولنا: إنه خطاب، كما يقول أبو الحسين البصري، أن المتكلم «قد وجه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا»[4].

وعلى ذلك، فالكلام الذي لا يُقصد به مخاطَب ما، أو الكلام الذي يوجه لمن ليس متهيئاً للتلقي، كنائم ونحوه، لا يعد خطاباً[5]، لأن «الفائدة في الخطاب إفهام المخاطب»[6].

بل نجدهم يتلمسون الإجابة عن غيابه عن عملية التخاطب، فيذكرون أن المخاطب إذا لم يكن له وجود حسي، فإن المتكلم يعمد إلى استحضاره في نفسه، فتجده يخاطبه وكأنه ماثل أمامه. وإذا كان خطاب الله أزلياً، قبل خلق المخاطَب، فإن المخاطَب موجود بالقوة[7]، أي مصيره إلى الوجود بالفعل. وبهذا يضع الأصوليون المخاطَب في قلب عملية التواصل، وهو الاتجاه الذي تتجه إليه اللسانيات في عهدها الأخير،

(1) نهاية السول: 50/1.

(2) الإحكام للآمدي: 136/1

(3) الإحكام: 136/1.

(4) المعتمد: 316/1.

(5) انظر المعتمد: 316/1-317.

(6) المعتمد: 343/1.

(7) انظر المستصفى: 99/1 و 100/1-101.

والذي أغفلته زمناً طويلاً.

- **شروط المخاطَب:**

هذا ولا يقف الأصوليون عند ضرورة حضور المخاطَب أو استحضاره في الذهن، بل يعمدون إلى تحديد الشخصية التي يقصدها المتكلم ويعنيها، بشروط تتمثل في العقل والإرادة والقدرة[1]، لأنهم يرون أن المخاطب لا يكون مؤهلاً لتلقي الخطاب وأداء ما يتضمنه من أفعال على وجه يُعتدّ به شرعاً إلا بهذه القدرات الثلاث: قدرة فهم الخطاب، وقدرة الاختيار، وقدرة العمل بمضمونه. فإذا تحققت في شخصه هذه القدرات كان هو المخاطب أو المكلف الذي يعنيه صاحب الخطاب. وإذا لم تتحقق أو تعطل واحد منها، لم يكن بالتأكيد هو المخاطب المعني.

ثالثاً: المخاطَبون بالقرآن:

إذا تأملنا في المخاطبين في القرآن، فسنجد أن ما يميز النص القرآني هو اتساع دائرة المخاطَبين، ثم تنوع أصنافهم؛ فهو يخاطب الفرد حيناً، والجماعة حيناً، والأمة بكاملها، ويخاطب المؤمن والمنافق والكافر والصالح والعاصي، ويخاطب جنس الناس تارة، ونوعاً من هذا الجنس تارة: ﴿يَـٰبَنِيٓ إِسۡرَـٰٓءِيلَ﴾.

لكنّ الذي يعنينا من الوقوف على المخاطبين بالقرآن، هو تبيان دور دراسة المخاطَب وضرورتها في قراءة النص، وكيف أسهمت معرفة المخاطَب في الكشف عن دلالات النص، وتوجيه المعنى بحسب تلك

(1) انظر المستصفى: 67/1 وما بعدها، والإبهاج في شرح المنهاج: 143/1، والإحكام للآمدي: 179/1.

المعرفة. ولهذه الغاية سنميز بين ثلاثة أصناف رئيسية للمخاطَب بالنص القرآني:

1- المخاطَب الأول:

وهو الرسول محمد ﷺ، أول مَن خُوطبَ بالنص القرآني الذي هو وحي متوجه إليه أساساً.

وهو أول من قام بقراءة النص والاستنباط منه، فهو عند الأصوليين أول الموقِّعين عن الله[1]، وهو «سفيره بينه وبين عباده، فكان يفتي عن الله بوحيه المبين»[2].

ولذا كانت المعرفةُ بشخصية الرسول، بوصفه مخاطَباً ومخاطِباً في آن معاً، عن طريق ما جاء في القرآن نفسه الذي تحدّث كثيراً عن صفاته وأخلاقه، وما جاء في كتب السنة والسيرة، من الأمور اللازمة لفهم النص القرآني وتفسيره.

إن مواقف هذه الشخصية الغنية من شأنها أن تلقي أضواء كاشفة على معاني الخطاب، ولا سيما تلك التي جسّدها الرسول ﷺ بواقع حيوي من مواقفه التاريخية، لأن العقيدة في القرآن الكريم وما جاء به للعالم من قيم ونُظم، كلٌّ أولئك سلوك عملي، فالعقيدة سلوكية قيمية، والسلوك عقدي قيمي، إذ لا فصل. ومواقف الرسول سلوكية، بما هو مظهر عملي لمقتضى العقائد والمبادئ والنظم، أو قل للمفاهيم[3].

(1) انظر إعلام الموقعين عن رب العالمين: 12/1.

(2) إعلام الموقعين: 12/1.

(3) انظر الخطاب الشرعي وطرق استثماره: إدريس حمادي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م، ص155.

وهذا معنى الوصف الذي وصفه به أصحابه: «كان خُلقه القرآن»[1]، وهو الذي أبان سلوكه وسيرة حياته كل ما أتى في القرآن من العبادات والمعاملات وأصول الأخلاق. وهو -وإن لم يؤثَر عنه أنه جمع المسلمين وجلس فيهم جلسة المفسر في درس تعليمي يتهيأ له الأستاذ والطالب- كان مفسراً في سلوكه اليومي قولاً وفعلاً. وأكثرُ ما يبعث على التفسير: السؤال أو الموقف الباطل، أو استنباط خاطئ في فهم النص.

إن بين النص القرآني والرسول علاقة خاصة، فهو، فضلاً عن كونه مخاطَباً كغيره من أمته بالقرآن، يخاطَب بشخصه صراحةً في مواضع كثيرة، وقد يجعله النص مخاطِباً بلفظ «قل» التي وردت في النص أكثر من ثلاثمئة مرة[2]. وكثيراً ما يقترن اسمه باسم الله في الأوامر والتشريعات، نحو: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ﴾ ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ﴾ ﴿أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ ﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ ﴿وَمَا نَقَمُوٓا۟ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦ﴾ ﴿وَقَعَدَ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ ﴿إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ ﴿وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[3].

وقد يحذف الأمر بالقول، فيتداخل خطاب الرسول وخطاب الله في الآية نفسها، كقوله: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ

(1) انظر الموافقات: 370/3.

(2) وردت لفظة قل 332 مرة في القرآن. انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ص571.

(3) جميع هذه الآيات من سورة التوبة، الآيات: 1، 3، 24، 29، 62، 74، 90، 91، 107.

ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًاۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: 114]، فصدرُ الآية على لسان النبي ﷺ وهو المخاطِب، وتتمتها على لسان صاحب النص عز وجل.

- تأولَ الأصوليون غالب خطاب الرسول ﷺ في الآيات على أنه خطاب لأمته:

خطاب الله رسولَه بلفظ يختص به، أُوِّل على أنه يشمل أمته غالباً في الحكم لا باللفظ. فقد أفادت المعرفة بالمخاطب وصفاته وخصائصه، وأن من صفات النبي العصمة من الذنوب والمعاصي صغيرها وكبيرها، وأن ثمة ما لا يجوز في حقه ﷺ؛ في توجيه المعنى بحسب ذلك، في فهم آيات كثيرة جاء فيها الخطاب بالأمر والنهي للنبي، ورأى الأصوليون أن المقصود بالخطاب أمته لا هو، أو يشمل الخطاب الأمة في بعض المواطن.

نحو قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٦﴾﴾ [القصص: 86] ﴿وَلَا يَصُدُّنَّكَ عَنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [القصص: 87] ﴿فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [آل عمران: 60]، والمراد من هذا الخطاب الأمة بوساطة الرسول، لأنه معصوم. كما في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر 65] «فهذا لا مدخل له فيه ﷺ بلا خلاف»[1]، والمراد أمته.

ونوع يكون الخطاب له وللأمة، وأفرده بالخطاب، لكونه هو المواجه بالوحي، وهو الأصل فيه، والمبلغ للأمة، والسفير بينهم وبين الله،

(1) انظر البحر المحيط: 187/3.

ولأن متقدم القوم يخاطَب بشيء، فيقوم خطابه مقام خطابهم جميعاً. وهذا هو مقصد الأصوليين من قولهم: الخطاب له، والمراد غيره، «ولم يريدوا بذلك أنه لم يخاطَب بذلك أصلاً، كما يقول السلطان لمقدَّم العساكر: اخرج غداً، أو انزل بمكان كذا، واحمل على العدو في وقت كذا. ومنه قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: 79]»[1].

- تعين المعرفة بسيرة النبي ﷺ وأحواله على فهم بعض النصوص. من ذلك:

قوله تبارك وتعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ...﴾ [البقرة144]. يتضح معنى الآية بمعرفة حال الرسول قبل نزولها، إذ كان يحب قبلة أبيه إبراهيم، الكعبة، ويتوقع من ربه أن يحوله إليها، وذلك أدعى للعرب إلى الإيمان بها، لأنها مفخرتهم ومزارهم ومطافهم، ولمخالفة اليهود، إذ مكث قبل تحويل القبلة تسعة عشر شهرا يصلي إلى قبلتهم، بيت المقدس، فكان يترقب ويراعي نزول جبريل عليه السلام والوحي بالتحويل[2].

وقوله سبحانه: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِىَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ ۚ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة61].

الأذن: الرجل الذي يصدِّق كل ما سمع ويقبل قول كل أحد. وكان المنافقون يقول بعضهم لبعض: لا عليكم مما قلتموه أو فعلتموه من

(1) البحر المحيط: 187/3-188، وانظر الإحكام للآمدي: 280/2، والعدة في أصول الفقه: 330/1.

(2) انظر أحكام القرآن: الجصاص، 222/1، ومعالم التنزيل: 177/1.

إيذاء محمد وصحبه، إنما هو أذن سامعة، ونحن نأتيه ونعتذر إليه، فيسمع عذرنا فيرضى. وكان النبي ﷺ حليماً كريماً وعلى خلُق عظيم كما وصفه ربه، يقبل من الناس الظاهر ولا يكذبهم، ولا يسعى إلى التفتيش عن بواطنهم، ولا يكشف أسرارهم ولا يفضحهم، مراعاة لمصلحتهم، ولذلك ردَّ القرآن عليهم بالموافقة أولاً، كأنه قيل: نعم هو أذن، ولكن نِعم الأذن[1].

- أفعال الرسول وأقواله هي بيان للقرآن:

اعتمد الأصوليون أحوال المخاطب الأول وأفعاله وسيرته في قراءة النص والكشف عن معانيه، وتقرر لديهم أن (أفعال الرسول وأحواله بيان للقرآن)[2]. ويعقد الغزالي فصلاً سماه دلالة أفعال النبي وسكوته واستبشاره[3].

فكان خطابه باتفاق الأصوليين امتداداً لخطاب الله، وجاءت سنته لتبيينه. وأكثرُ من هذا أن السنة عند الأصوليين «قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاض على السنة، لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر، فتأتي السنة بتعيين أحدهما، فيرجع إلى السنة ويترك مقتضى الكتاب»[4]. ونصَّ الشافعي في الرسالة على أن السنة متممة للقرآن ضرورةً، محتجاً بقوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي

(1) انظر مفاتيح الغيب: 90/16.

(2) انظر أصول السرخسي: 97/2، وإعلام الموقعين: 478/2، والمعتمد: 353/1-354، والموافقات: 309/3.

(3) المستصفى: 97/2.

(4) الموافقات: 8/4.

﴿بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: 34] فذكَرَ السنة بلفظ التلاوة كالقرآن، وبيَّن سبحانه أنه آتاه مع الكتاب غير الكتاب، وهو ما سنَّه على لسانه مما لم يذكره فيه(1). وفي هذا قوله ﷺ: «ألا إني قد أوتيت الكتاب ومثله معه»(2). ولذلك كانت السنة امتداداً للكتاب، وأداة ضرورية من أدوات قراءته.

2 – العرب:

العرب قوم الرسول الذي أرسل بلسانهم، وظهر بين ظهرانيهم. وهم الركن الرئيسي في دراسة (المتلقي) للنص القرآني.

لا جرم أن الخطاب يضع في اعتباره حالة المخاطبين، ويسعى لتحقيق أثر ما فيهم، ويعبر عن حاجة للمخاطِب يريدها منهم، وإذن فهو مُنتمٍ، بصورة ما، إلى ثقافة المتلقين وواقعهم وأحوالهم، ولا بد من ذلك ليقع الاتصال بين المرسل والمتلقي، ولتُحقِّقَ الرسالةُ غايتها. وإن لم يضع في اعتباره حالة المخاطَبين فلن يلقى ثَم مستقبلين، ولن يَحلَى بسوى الرفض ثم الاندثار.

إن «متطلبات المتلقي... تؤثر في تنظيم خطاب المنتج»(3)، ولن يلبث بعد صدوره حتى يتحول إلى شيء يتوجه إلى وعي المخاطَب، لتغيير شأنه وحاله، فيشتبك مع وعي المخاطب في حوار وجدل يشتد ويهدأ، بحسب قوة الخطاب وفاعليته، فإذا كان قد وضع في حسبانه حالة المخاطَب،

---

(1) انظر الرسالة: ص77-78، والبحر المحيط:164/4.

(2) سنن أبي داود: أبو داود السجستاني (275هـ)، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، باب في لزوم السنة، الحديث رقم: 4606.

(3) بلاغة الخطاب وعلم النص: ص127-128.

وتضمَّن ما يجيب عن تساؤلاته، ويحسم تردده، ويتصل بواقعه؛ وجد معناه ومضمونه موقعهما في وعي المخاطَب.

وإلا فإن الخطاب قد يعود إلى منتجه ومرسله ليعيد النظر فيه، ويستكمل نواقصه، ويعيد إرساله. وهنا يكون الخطاب عبارة عن وسيط يتردد بين طرفين، بكل ما يحيط بهما، في حركة دائبة، حتى يحسم الأمر بينهما، وفي ذلك اختبار مستمر ومتدرج لقدرة كل منهما، قدرة المخاطِب على تضمين خطابه معاني وتأثيراً ومنطقاً مقنعاً، يهيئ وجدان المخاطَب ونفسه وسائر قوى وعيه الكامنة، لقبول الخطاب، وعدم إغلاق الأبواب دونه، ثم ملاحظة أهم الاعتراضات التي ثارت في نفس السامع -سواء أصرَّح بها أم لم يصرّح- عندما تلقى الخطاب في لحظة اتصاله الأولى به، لتضمين الخطاب التالي الجواب عنها. وأكثرُ ما تكون الأسئلة حول الحجية لتحقيق القناعة بالمضمون الجديد، والشرعية لتجاوز عقبة شرعية الموروث واستقراره، والبدائل التي يقدمها الخطاب الجديد، ثم التفوق في ذلك كله على المستقِر. فإذا استوفى الخطاب ذلك كله فقد استوفى مكوناته ومقوماته لخوض معركة يمكن كسبها على مستوى الوعي، وعلى مستوى الواقع.

هذا الذي نقوله كله يمكن أن ينطبق على خطاب من بشر إلى بشر. أما حين يكون الخطاب من إله الكون والإنسان والحياة، وخالق العالمين، ومرسل المرسلين، فإن الأمر سيختلف شيئاً ما. فالخطاب هنا يصبح شيئاً آخر، ويصبح مجرَّدُ اتفاقه مع أشكال الخطاب البشري وصوره وصيغه التعبيرية وجهاً من وجوه تعاليه وإعجازه وتجاوزه، ويصير تنزُّله وإنزاله إلى البشر شأناً ربانياً وروحاً من أمره.

ولكن النص القرآني، على الرغم من جلال مرسله وكماله، لم ينفصل عن ثقافة المتلقين، مراعٍ حالة المخاطبين، ساعٍ لصلاحهم وفلاحهم، ملبٍّ لاحتياجاتهم كلها، لا في حياتهم الدنيا وحدها، من دون أن يكون للمخاطِب حاجة عند المخاطَب يحتاج إليها منه، إنما خوطب ليعطى ويرزق ويُهدى ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾﴾ [فاطر: 15] ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات: 57-58].

وعلى الرغم من انتماء النص إلى ثقافة المتلقين، سرعان ما يصبح فعلاً يصحّح الثقافة السائدة نفسها أو يُحِلُّ محلها ثقافة مغايرة.

بيد أن ما يطرحه النص من الثقافة البديلة، لا تكون منفصلة كل الانفصال عن الثقافة التي تصححها وتجابهها، وإلا ما أمكن لها أن ترسخ أقدامها في الواقع. وهنا تبرز وظيفة الخطاب بوصفه موصولاً بهذه الثقافة ومنفصلاً عنها في آن.

فكل ما يطرحه النص القرآني من قضايا، يرتبط بالمخاطبين في عقائدهم، وسلوكهم، وأشكال حياتهم المختلفة، مثبتاً لبعض ورافضاً لبعض، داعياً إلى تغيير أفكارهم وقناعاتهم، وإعادة صياغة رؤاهم ومعتقداتهم، واستبدال مفاهيم جديدة بمفاهيم مستقرة لديهم.

وإذا استعرضنا المقاصد النبيلة التي رمى إليها القرآن في هدايته نجد منها إصلاح الأخلاق عن طريق إرشاد الخلق إلى فضائلها وتنفيرهم عن رذائلها، في قصد واعتدال، وعند حد وسط، لا إفراط فيه ولا تفريط.

ولكن سياسة الإصلاح إنما تنطلق مما هو موجود مستقر في البيئة

والمخاطَبين، لتعمل فيه يدها، فتغير وتبدل، وتحض على شيء وتثور على أشياء.

والقرآن إذ يحضّ على طائفة من الأخلاق الراسخة، كالكرم، والشجاعة، والأمانة، والغيرة، ونجدة الضعيف؛ يحارب طائفة أخرى لا تقل رسوخاً عن الأولى، كاستباحة الأعراض، وأكل مال الأيتام، والصلف والتفاخر، والاعتداد بسلطة المال، وإدمان الشراب، والقمار، والنظر إلى المرأة بوصفها مخلوقاً دونيّاً.

لننظر في الجانب الأول إلى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٤﴾﴾ [البقرة: 274]، ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴿٨﴾﴾ [المؤمنون: 8]، ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾﴾ [الإسراء: 26].

ولننظر في الجانب الثاني إلى قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴿٣١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۚ وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴿٣٤﴾ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٣٥﴾ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾﴾ [الإسراء: 31-37]، ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾﴾ [التكوير: 8-9].

ومن هنا ارتبط تفسير القرآن بالمعرفة بأحوال المتلقين وأخلاقهم، الذين جاء النص لهدايتهم وخلاصهم والنهوض بهم.

وإليكم هذا المثال عن معاملة النساء: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ﴾ [النساء: 19].

كان عرب الجاهلية يبلون النساء بضروب من البلايا، ويظلمونهن بأنواع من الظلم، فزجرهم القرآن عن ذلك. ومن ذلك أن الرجل كان إذا مات له قريب من أب أو أخ أو حميم عن امرأة، ألقى ثوبه عليها، وقال: أنا أحق بها من كل أحد، فنُهوا عن ذلك، وقيل لهم: لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً، أي تأخذوهن على سبيل الإرث، كما تُحاز المواريث[1].

وإذ كان لأحوال المتلقين هذا الحضور في النص، فقد باتت المعرفة بها ضرورة لا غنى عنها للمفسر، ولذلك يصرّح الأصوليون بأنه ينبغي على قارئ النص «**معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل**، وإن لم يكن ثم سبب خاص، لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»[2].

وسنقف في هذا السياق على جانبين مهمين، مما يتعلق بالمخاطَبين العرب، وأثرهما في قراءة النص:

(1) انظر أحكام القرآن: 181/4.

(2) الموافقات: 350/3-351. وانظر المستصفى: 59/2، والإحكام للآمدي: 170/4.

أ- عادات العرب وعقائدها:

كان العرب، قبل مجيء رسالة الإسلام، على الشرك والوثنية وعبادة الأصنام، وما يلحق ذلك من معتقدات زائفة. ولكن كان بين ذلك الباطل كله بقيةٌ من ملة أبيهم إبراهيم. وعلى سبيل المثال: كانوا يعظمون البيت الحرام، ويَؤمّونه كل عام للحج قادمين من كل فج عميق، وكانوا يقرّون بوجود الله، إلا أنهم أشركوا به ما لم ينزّل به سلطاناً.

ولما كان رأس هدايات القرآن وعمودها إصلاحَ العقائد، فقد وجدناه كثير التعرض لها، ليبطلها ويكشف عن فسادها وإفسادها، سواء في ذلك الكافرون والمؤمنون، لأن الآخرين حديثو عهد بكفر، فلا غرو أن تبقى فيهم بقية من آثار الماضي.

ومن ثم فإن الشارح إنْ هو لم يقف على معتقدات العرب في الجاهلية وعاداتهم الدينية وعباداتهم وآلهتهم فسيفوته فهمُ كثير من معاني آي القرآن وحِكمها ومغازيها.

إن فهم كثير من الآي يتوقف على معرفة عادات العرب وتقاليدهم في الجاهلية. وهاكم أمثلة توضح ذلك:

قال الله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ٣١ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِ﴾ [الأعراف: 31-32]. وبيانه أن قبائل من العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة، ويَدَعون ثيابهم وراء المسجد، ويقولون: لا نعبد الله بثياب أذنبنا فيها، وقيل: كانوا يفعلون ذلك تفاؤلاً، ليتعرَّوا من الذنوب كما تعروا من الثياب، وكان بنو عامر في أيام حجهم لا يأكلون الطعام إلا قوتاً، ولا يأكلون دسماً، يعظمون بذلك حجهم، فقال

المسلمون: فإنا أحق أن نفعل هذا، فقيل لهم: خذوا زينتكم وكلوا واشربوا ولا تسرفوا[1].

وقال تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّۗ وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ بِأَن تَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰۗ وَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِنۡ أَبۡوَٰبِهَا﴾ [البقرة: 189].

تفيد الآية أن دخول البيوت من ظهورها ليس من عمل البر، لكنها توحي بأن ثمة قرينة ما أو قصة مرتبطة بها، لأن هذه الفائدة التي أفادتها، مجردةً، ليست شيئاً. ولكن إذا عرفنا أن بعض العرب في الجاهلية كان من عادتهم إذا أحرموا بالحج لم يدخل أحد منهم بستاناً ولا داراً ولا فسطاطاً من باب، استبان المراد، وبرز وجه الفائدة من الآية من خلال ربطها بسياق حالها.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامٗا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامٗا لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: 37].

كانت العرب تعظّم أربعة أشهر من العام وتحرّم القتال فيها، حتى لو لقي الرجل قاتل أبيه أو أخيه لم يَهِجه، وهذه الأشهر هي: ذو القعدة، وذو الحِجة، والمحرم، ورجب. وكانوا يتمسكون بذلك وراثةً من دين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام. والنسيء تأخير حرمة الشهر إلى شهر آخر. وكانوا إذا أحلوا شهراً من الأشهر الحرُم عاماً رجعوا فحرَّموه في العام المقبل. ويعيّن النسيءَ أشخاص لهم كلمة مسموعة، يسمَّون

(1) انظر معالم التنزيل: 188/2، وأحكام القرآن: الجصاص، 309/6.

النسّائين، منهم جُنادة بن عوف الكناني، وكان مطاعاً في الجاهلية، وكان يقوم على جمل في موسم الحج، فيقول بأعلى صوته: إن آلهتكم قد أحلّت لكم المحرَّم فأحلوه. ويعيِّن لهم شهراً آخر مكانه فيجعله حراماً، ثم يقول في القابل: إن آلهتكم قد حرّمت عليكم المحرم فحرِّموه. ويتغير بسبب النسيء أيضاً وقت الحج من سنة لأخرى[1].

بهذه المعلومات يتاح لنا فهم الآية الكريمة، ويتضح وجه النهي عن التلاعب بالمواقيت والأشهر الحرم، وتدل الآية كذلك على أن الأشهر الأربعة التي كانوا يحرمونها هي مما حرّم الله.

ومن المعرفة بمعتقداتهم يفهم قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ كَيۡفَ نَذِيرِ ١٧﴾ [الملك: 16-17] فقوله: ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ فيه تخصيص بجهة الفوق، والله متعالٍ عن الجهة والمكان، ولكنهم لما كانوا يعتقدون التشبيه، وأنه في السماء، وأن الرحمة والعذاب ينزلان منها، وكانوا يدعونه من جهتها، فقيل لهم على حسب اعتقادهم: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء، وهو متعال عن المكان، أن يعذبكم بخسف أو بحاصب[2].

ومن المعرفة بمعبوداتهم نفهم معنى تعيين نجم الشِّعرى في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغۡنَىٰ وَأَقۡنَىٰ ٤٨ وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعۡرَىٰ ٤٩﴾ [النجم: 48-49]، والشِّعرى نجمٌ يطلع وراء الجوزاء، وهما شِعْرَيان: العَبور والغُمَيصاء،

(1) انظر أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 145/3، وأحكام القرآن: أبو بكر بن العربي، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط2، 1968م، ص286/4.

(2) انظر الموافقات: 351/3.

وأراد في الآية العَبور. وكان بعض العرب يعبدونها، وهم خزاعة، سنّ لهم ذلك أبو كبشة، رجل من أشرافهم، ولم تعبد العرب من النجوم غيره، وهذا سبب تعيينه في هذه الآية[1].

ب- لسان العرب:

القرآن نزل بلسان العرب، فطلبُ فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، والله عز وجل قال: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2] ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥﴾ [الشعراء: 195] وقال: ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ﴾ [فصلت: 44]. فمن أراد تفهُّمه فمن جهة لسان العرب يُفهم.

والمراد: أنه يفهم على **معهود** العرب الذين خوطبوا به، في ألفاظهم ومسمياتهم، ومعانيهم، وأساليبهم، فإن كان لهؤلاء المخاطبين في لسانهم عرفٌ مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الكتاب.

1- فالغاية الأولى في معرفة لسان العرب هي فهم معاني هذا النص الذي تنزل قرآناً عربياً لقوم يعلمون. وفي هذا يقول الأصوليون: «**الشريعة عربية**»[2]، وإذا كانت عربية «فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما **سيان في النمط**»، فضلاً عن إدراك وجوه الإعجاز[3].

وقد أشار الشافعي في رسالته إلى هذا المعنى، وأن الله خاطب

(1) انظر الموافقات: 352/3.

(2) البرهان في أصول الفقه: 169/1 و 1330/2، والبحر المحيط: 202/6، واللمع في أصول الفقه: ص70، والموافقات: 115/4.

(3) انظر الموافقات: 115/4.

العرب، بكتابه، بلسانها على ما تعرف من معانيها، ثم ذكر، مما يعرَف من معانيها، اتساعَ لسانها، وأنها قد تخاطب بالعام مراداً به ظاهرُه، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام، وبالعام يراد به الخاص ويعرف بالسياق وبالكلام ينبئ أوله عن آخره وآخره عن أوله، وأنها تتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد. ثم قال: فمن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت به السنة، فتكلَّفَ القولَ في علمها، تكلف ما يجهل[1].

إن اعتبار عروبة النص[2]، وجريانه على معهود العرب في استعمالها الألفاظ والمعاني، أساس من أسس قراءته. والمقصود أن للعرب في البيان أساليب، كأن تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص والظاهر يراد به غير الظاهر، أو تأخذ بالمفهوم دون المنطوق تارة، أو توحي بالمعنى إشارةً لا عبارة، وهناك ما لا تعرفه العرب، لا في حقائقها المستعملة ولا مجازاتها.. إلخ، وسواء أكان لسان العرب يتفق ولغة أخرى في هذه الأمور أم لا، فإن سبيل تفهم النص يكون من جهة لسان العرب ولا سبيل إلى تطلب فهمه على قواعد من غير هذه الجهة. هذا هو المقصود من المسألة.

---

(1) انظر الرسالة: ص52-53.

(2) وقد أكدها القرآن في أحد عشر موضعاً. انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: مادة (عربي) ص456.

حتى على صعيد المفردات، ينبغي أن تراعى دلالاتها زمن تنزيلها. ولهذا دعا عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما إلى الوقوف على الشعر الجاهلي والإحاطة به علما. وكان ابن عباس -وهو الملقب بترجمان القرآن- يرجع في فهم آيات كثيرة إلى الشعر الجاهلي الذي هو أحد أوعية اللسان العربي. ونُقل عنه قوله: «الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها، فالتمسنا معرفة ذلك منه»[1]. ولذلك كان تأكيد الأصوليين لقارئ النص، الاضطلاعَ بعلوم اللسان العربي.

2- والغاية الثانية هي إدراك إعجاز القرآن، وهو أحد مقاصده، ولذلك كان من الضروري تعرُّفُ الأساليب العربية البلاغية، والتفقه بأسرار اللغة الجمالية، ومظاهرها الفنية.

فالقرآن يتمتع بكل صنوف الجمال اللغوي في كلام من خاطبهم شعرِهم ونثرهم، «ولو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزاً»[2]، إذ يعتمد على الجمال الصوتي وقوة الإيقاع وعذوبة الألفاظ، كما يعتمد على جماليات المجاز، والصور الفنية، وسوق المثل، وصوغ الحكمة، وأسلوب القَصص، وفيه من وضوح النثر وغموض الشعر؛ ولكنه في الوقت ذاته ينفصل عن مفهومي الشعر والنثر ويتناءى عنهما، «لأنه أخذ من النثر جلاله وروعته، ومن النظم جماله ومتعته، ووقف منهما في نقطة وسط خارقة لحدود العادة البشرية، بين إطلاق النثر وإرساله،

(1) الإتقان: 119/1، والبرهان في علوم القرآن: 294/1.

(2) الموافقات: 70/2.

وتقييد الشعر وأوزانه»[1]. وأصبح مجرد اتفاقه مع أشكال الخطاب البشري وجهاً من أوجه تعاليه وإعجازه.

ومن تفقه في أساليب العرب، وعرف أن لخفّة الألفاظ على الأسماع، وحسن جرسها في النفوس، مدخلاً في فصاحة الكلام وبلاغته، تمكن أن يتلمس إعجاز القرآن.

مراعاة النص لأحوال المخاطَبين:

يعطي الوقوف على مدى مراعاة النص لأحوال المخاطَبين فهماً أفضل للمعاني التي يتضمنها النص، ويكشف عن وجه من وجوه بلاغته، إذ إن من المسلَّم به لدى كل ذي إلمام بالبلاغة والبيان أن من وجوه بلاغة النص مراعاته مقتضى حال المخاطَبين.

وتتجلى رعاية أحوال المتلقين في النص القرآني في نواح عدة، نذكر منها ما يلي:

1 – مراعاته، من حيث الأسلوب، لحال المكيين والمدنيين:

ولا عجب أن يكون لكل من القرآن المكي والمدني أساليبهما التي تميز أحدهما من الآخر في كثير من الأحيان، بحسب تنوع الموضوعات التي يعالجها القرآن مكياً كان أم مدنياً. ذلك أن المبنى والمعنى ركنان متآزران في الأداء القرآني، كل فكرة لها قالب وأسلوب، ولها تناغم خاص، وإثارة معينة للخيال والعاطفة.

فمن سمات أسلوب القرآن المكي:

أ- أنه سلك مع أهل مكة سبيل الإيجاز في خطابه، حتى جاءت

---

(1) مناهل العرفان: 333/2.

السور المكية في الغالب صغيرة الحجم، قصيرة الآيات.

ب- كثرة أسلوب التأكيد، والاعتناء بوسائل التقرير، أي ترسيخ المعاني وتثبيتها، فكثر في المكي القسَمُ، وضرب الأمثال، والتشبيه، وتكرار بعض الجمل أو الكلمات.

ج- يكثر في الآيات المكية التجسيم الحسي، وإضفاء الحركة وخواص الحياة على الأشياء، ولا سيما في مشاهد القيامة، وأهوال النار، وبيان أحوال أهل الجنة والنار، وكذلك القصص.

والحكمة في اختيار هذه الأساليب للقسم المكي واضحة، فهم كانوا أهل فصاحة ولَسَن، صناعتهم الكلام وهمتهم البيان، فيناسبهم الإيجاز والإقلال دون الإسهاب والإطناب. وكان أهل مكة ينكرون دعوة القرآن، وهم أصحاب عنجهية وحمية جاهلية، فكان المناسب لهم النذُر القارعة، والعبارات الشديدة الرادعة، ليزدجروا عن غيهم، ويُسلسوا قيادهم أمام التأكيدات والتخييلات الحسية.

كما أن مضمون خطابات القرآن في مكة لا يختص بالمؤمنين، بل يتوجه للناس جميعاً، فناسب أن يبرز في إعجازها عنصر الجانب الصوتي، والجرس الموسيقي، فتصُخّ آياته الآذان، وتستولي على المشاعر، وتدعهم في حيرة ودهشة مما يسمعون، فلا يلبث البليغ منهم أن يلقي عصا العجز.

أما القرآن المدني فنلاحظ فيه سلوك الإطناب والتطويل في آياته وسوره، ملاءمة للموضوعات التي يتناولها، وهي تقتضي البسط والإسهاب، كما هو واضح من سورة البقرة وآل عمران مثلاً. وغالباً ما تسلك سبيل الهدوء، واللين في أسلوبها، واسترسال فواصلها، لأن

الخطاب في المدينة توجه في أكثره للمؤمنين، وذلك يناسب الهدوء واللين[1].

2 - مراعاة حال العرب المدعوين إلى الإسلام **من خلال تنجيم نزوله**، والتمهيد لكمال تخليهم عن عقائدهم الباطلة، وعاداتهم المرذولة. وذلك بأن يراضوا على هذا التخلي شيئاً فشيئاً بسبب نزول القرآن عليهم شيئاً فشيئاً، فكلما نجح الإسلام معهم في هدم باطل انتقل بهم إلى هدم آخر، وهكذا يبدأ بالأهم ثم بالمهم حتى انتهى بهم آخر الأمر عن تلك الأرجاس كلها فطهرهم منها، وهم لا يشعرون بعنَتٍ ولا حرج. وكانت هذه سياسة رشيدة ناسبت حال تلك الأمة، ولا سيما أنها كانت أبيةً معاندة تتحمس لموروثاتها، وتستميت في الدفاع عما تعتقده من شرفها، وتتهور في سفك الدماء وشن الغارات لأتفه الأسباب[2]. حتى تنحو شيئاً فشيئاً نحو تخطي نقصها الذي أيقظ النص وعيها بوجوده.

3- **مراعاة حال العرب من خلال مجيئه على البلاغة والإعجاز** في نظمه وبيانه، لما هو معروف من تنافس العرب في ميدان البيان، فقد نزل عليهم باللغة الحبيبة إلى نفوسهم، وبالأسلوب الخلاب والنظم المعجز الآخذ بقلوبهم.

وكان العرب مأخوذين بكل فصيح بليغ من القول، يعبدون البيان قبل الأوثان، متنافسين في حفظ أجود المنظوم والمنثور. وكانت لهم عناية بالألفاظ وبالجمال الصوتي، «ولما كانت الألفاظ عنوان معانيها

(1) انظر مناهل العرفان: 1/204-206، ومباحث في علوم القرآن: ص183-184، وعلوم القرآن الكريم: ص62-67.

(2) انظر مناهل العرفان: 1/57.

وطريقاً إلى إظهار أغراضها ومراميها، أصلحوها ورتبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها، ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأبلغ لها في الدلالة على القصد»[1].

ولقد جاء القرآن بهذا الأسلوب الرائع الخلاب الذي اشتمل على تلك الخصائص العليا، في عصر كانت القوى فيه قد توافرت على الإجادة والتبريز في هذا الميدان، وفي أمة كانت مواهبها محشودة للتفوق في هذه الناحية، فأعجز أساطين الفصحاء، وأعيا فحول البلغاء.

وهذا الجمال الصوتي أو النظام التوقيعي هو أول شيء أحسته الآذان العربية أيام نزول القرآن، ولم تكن عهدت مثله فيما عرفت من منثور الكلام ومنظومه[2].

فجاءهم بهذا الأسلوب ليكون لهم منه دافع إلى الإقبال عليه والاستئناس بما جاء من تعاليمه، وإن كانت مخالفة لما مَردوا عليه من قبل، فإنّ فعل القرآن في نفوس العرب كان أشد وأبلغ مما فعلت معجزات الأنبياء، إذ كان نبيهم من بين الأنبياء «الغالب على زمانه... البلاغة والبيان والتصرف في ضروب النظم»[3].

3 – الناس كافة:[4]

القرآن كتاب عربي، نزل بلغة العرب، وبأفصح لهجاتهم. وكتابٌ

(1) الخصائص: ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ط2 ص215/1-216.

(2) انظر النبأ العظيم: ص87.

(3) دلائل الإعجاز: ص475.

(4) الصنف الثالث من أنواع المتلقين.

هذا شأنه، كان ينبغي -لو أنه ظهر في الأرض ولم ينزل من السماء- أن يتأثر تأثراً كبيراً، من حيث مبادئه وأفكاره، بنزعة البيئة أو الإقليم، أو القوم الذين ظهر بينهم وجاء بلغتهم، كما هو الشأن في الكتب والمؤلفات الأخرى عامة.

ولكننا لا نبصر من ورائه إلا السمة الإنسانية المطلقة، فهو في كل ما يصدر عنه من عقيدة وأخلاق وتشريع وعظات، إنما يقدّم من ذلك كله ثوباً قد فُصِّل على قدر الحقيقة الإنسانية كلها أينما وجدت وكيفما تنوعت.

أ - عمومية الخطاب من حيث الموضوع:

يتميز الخطاب القرآني باتساع المخاطَبين به زماناً ومكاناً، فلقد توجه إلى الناس كافة منذ بروزه على لسان محمد ﷺ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ﴾ [سبأ: 28] ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158]، وليس برسول العرب وحدهم. فهو خطاب البشر جميعاً، ونصُّهم الخالد، ودستور البشرية في كل عصر ومصر.

وكنا قد خصصنا العربَ قوم النبي بأهمية خاصة، من حيث ضرورة المعرفة بأحوالهم في التفسير، وما ذاك إلا لانتماء النص إلى ثقافتهم وبيئتهم في الأساس، فوجبت المعرفة بأحوال العرب بشكل خاص. ولا ينفي هذا أن الخطاب شامل للناس عامة، وأنهم مأمورون باتباعه، فهداياته وتشريعاته صالحة لكل زمان ومكان، كونها صادرة عن إله الكون والإنسان والحياة وخالق العالمين. والرسول «لم يُبعث ليحكم على أهل عصره فقط، لكن على كل من يأتي إلى يوم القيامة... فكل

خطاب منه ﷺ لواحد فيما يفتيه ويعلمه إياه **هو خطاب لجميع أمته** إلى يوم القيامة»[1].

ولكون النص خطاباً لكل الناس اعتبار في فهمه وتفسيره، فكثير من الآي التي خوطب بها الرسول يحملها الشرّاح على أن المقصود بها خطاب الناس جميعاً، وكذلك ما خوطب به العرب من المشركين أو المؤمنين.

فالذي نجمَ عن اتساع المتلقي هو إخراج النص عن الخصوصية في تشريعه، وعدمُ قصر أحكامه على أناس دون غيرهم.

ولئن كان النص قد جاء معالجاً ومصححاً لما هو سائد من الأخلاق، فيقر طائفة ويحارب طائفة، إن الأخلاق والفضيلة في القرآن هي مجموعة الاعتبارات والمناهج السلوكية التي تتلاءم والفطرة الإنسانية الصافية من جانب، وتساعد في إرساء قواعد السعادة الإنسانية للفرد والجماعة من جانب آخر. ومن ثم فنحن لا نجد في هذه المناهج السلوكية قابلية للاختلاف والتغير ما بين بيئة وأخرى، لأنها لم تنشأ من أعراف بيئة، ولكنها انبثقت عن الفطرة الإنسانية الشاملة، مراعاةً للمخاطب في القرآن من منظوره العام.

فمن المبادئ الخلقية في القرآن، اعتبار الناس كلهم -مهما اختلفت أعراقهم وأنسابهم وبيئاتهم- في مستوى واحد من الكرامة والحرية الإنسانية، ولا يتفاضلون بعد ذلك إلا بما يحرزه كل منهم من السبق بسعيه الخاص في ميدان الجهد الإنساني المفيد المشرّف ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا

(1) الإحكام لابن حزم: 131/3.

خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: 13].

ولذلك لم تقتصر حدود المخاطَب بالنص القرآني في بيئة أو ثقافة أو زمن، بل المخاطب به هو الإنسانية جمعاء.

ب - عمومية الخطاب من حيث الأسلوب:

هذا من حيث موضوعاته، أما أسلوبه، فستظهر فيه هذه السمة الإنسانية الشاملة في الخطاب واتساع مخاطبيه، إذ يتجنب أن يأتي في خطابه للناس أو في شيء من تعليقاته على الأحداث، بما ينبه فكر القارئ إلى خصوصية بيئة أو عرق أو إقليم أو جماعة معينة من الناس.

وإليكم نموذجاً من النداءات القرآنية:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾﴾ [الحج1]، ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: 26]، ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ۖ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾﴾ [يس: 60]، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158].

ثم إن القرآن، على الرغم من نزوله متدرجاً، ومع مناسبات الوقائع، وجواباً عن الأسئلة والمشكلات؛ فإنه لم يربط أحكامه وبياناته بشيء من تلك الوقائع والمشكلات، ولم يسجل أي اسم من أسماء أولئك الذين نزلت في حقهم آيات وأحكام، وإنما نزلت الآيات موضوعية عامة، من دون أن تذكر اسم شخص أو تنزل إلى مستوى مشكلة بخصوصها. وذلك كي يبقى النص القرآني، في كل من أسلوبه وموضوعه، كتاباً

إنسانياً يضع المبادئ والمناهج للبشر كلهم، ويشرّع الأحكام والأنظمة للإنسانية كلها.

ونجد فيما درسه الأصوليون من الظروف المحيطة بنصوص القرآن، نماذج كثيرة من الآيات التي نزلت بمناسبات معينة ذماً أو مدحاً، لأشخاص بأعيانهم، ولكنها جاءت بصيغ العموم وبأسلوب موضوعي، من دون ذكر اسم لأحد.

وعلى هذا صاغ علماء الأصول قاعدتهم المتفق عليها: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»[1]. أي أن النص قد ينزل في أناس معينين ثم يكون عاماً بعد. وكون العبرة بعموم اللفظ لا يغض من أهمية المعرفة بأسباب النزول، وأنها من أساسيات القراءة، لأن معنى أهميتها أنها تعين على فهم النص، سواء أعُمِّمَ بعد ذلك أم قُصر على خصوصية الواقعة. ولذلك كانت أحكامه خِطاباً شاملاً لكل مخاطَبيه الذي حدّدهم النص نفسه، وهم الناس كافة.

على أن قصر الدلالة على حدود الواقعة الجزئية ينطوي على إهمال لدور اللغة وكونها الوسيلة الأساسية للبيان ونقل المعاني. كذلك في المقابل لا بد للتعميم من أن يستند إلى دوالٍّ من بنية النص نفسه تساعد على هذا التعميم.

مراعاة النص لأحوال المخاطبين:

ومثلما راعى النص أحوال المخاطَبين الأُول، نجد مراعاته لجميع

---

(1) انظر أنوار البروق في أنواء الفروق: 1/211-212، والبحر المحيط: 3/213، والمحصول: 3/188، والإبهاج شرح المنهاج: 2/185.

المتلقين من الناس كافة من خلال وفائه بحاجات البشر جميعاً في كل عصر ومصر، وفاء لا نظفر به في أي تشريع ولا في أي دين آخر. ولأنه جاء من لدن ربنا، وهو الذي خلق الناس وركّب فيهم الطبائع، فقد جاء بهدايات تامة كاملة لبّت مطالب الروح والجسد معاً، وألّفت بين مصالح الدنيا والآخرة، ولذلك بلغ في تأثيره ونجاحه مبلغاً خرق به العادة في كل ما عرف من كتب الله والناس.

إن حكمة الله البالغة قضت أن تكون معجزة الإسلام باقية بجانبه تؤيده وتعززه إلى قيام الساعة، لأنه خاتمة الأديان والشرائع، وكان من أسرار الإعجاز فيه بلوغه من الفصاحة والبيان مبلغاً يعجز الخلق أجمعين. فالخطاب الإعجازي كان للعرب خاصة، وكان كذلك للناس كافة.

القسم الثاني: القارئ:

تمهيد:

شغلت مسألة القراءة القدماء، كما كانت هاجساً عند المعاصرين، فكل النظريات النقدية قديمها وحديثها، كانت تروم الكشف عن النص، وكان لكل توجهٍ آلياته ومراميه. من تلك العملية تتوالى المناهج وتتعاقب، وقد يناهض بعضها بعضاً، ويظل النص ثابتاً قارّاً، يتضمن سره الأبدي، ليكون بهذا كل نص إبداعي خلاقاً معجزاً بطبيعته.

ولا خلاف في أن النظريات النقدية تنشأ ثمرة أفكار سابقة لم تتخذ أشكال النظرية المتكاملة، فلا تكون جديدة كل الجدة، ولا بدعةً لا سابقة لها. وكذلك الحال في نظرية التلقي، إذ يرجعها الدارسون إلى

أفكار سابقة، إلى أن يصلوا في رجوعهم إلى أرسطو في كتابه (فن الشعر). يقول (روبرت هولب R. Holub): «يستطيع الباحث أن يجد إرهاصات بها موغلة في القدم، فيما كتبه أرسطو في كتابه (فن الشعر)، متعلقاً بالتلقي، وفي التراث البلاغي، وبصفة عامة من خلال تركيزه على أثر الاتصال الشفهي والكتابي على المستمع أو القارئ»[1].

أما في العصر الحديث فيربط الدارسون نظرية التلقي بروافد عدة رفدتها، كالشكلانية الروسية والبنيوية وغيرها، إلى أن تكوّنت على صورة نظرية مكتملة، وكل هذه الروافد تهتم بقارئ النص[2]، وإن كانت نسب الاهتمام متفاوتة، ليذهب بعضهم -وهو رومان أنغاردن الذي تعد كتاباته وآراؤه إسهاماً في نشوء نظرية التلقي- إلى أن النص الفني «في حاجة دائماً إلى هذا النشاط الإنساني الذي يعمل فيه القارئ خياله، كذلك من أجل أن يكمل العمل ويحققه عياناً»[3].

وبكل الأحوال، فمنذ العقد السادس من القرن العشرين أخذ المهتمون بالتلقي يولون شخصية القارئ قدراً عظيماً من العناية والاهتمام، وأصبح القارئ ذا شأن في النص نفسه، لأنه الطرف الآخر المعنيُّ به. ورأى كثير من الناس الذين «كتبوا عن نظرية التلقي بعد ذلك أن ما يجري في مجال نظرية الأدب يمكن أن يؤدي في غضون سنوات أو عدة عقود على الأكثر، إلى حدوث انقلاب في مفاهيمنا الخاصة بالأدب

---

(1) نظرية التلقي، روبرت هولب، ترجمة: عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1، 1994م، ص10-11.

(2) انظر الخطاب والقارئ - نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة: حامد أبو أحمد، مؤسسة اليمامة، الرياض، 1996م، ص36-38.

(3) نظرية التلقي: ص13.

أو تصورنا له»[1].

الغاية من القراءة هي أولاً وقبل كل شيء، فهم النص، ومن ثم فإنها تمثل نشاطاً معرفياً ذهنياً يختلف ويتفاوت بحسب رؤية القارئ، وبحسب طبيعة نظرته إلى النص، والزاوية التي يكون الصدور عنها.

إن القراءة في ضوء هذا الفهم مولّدة للمعاني وكاشفة للصور التي يتضمنها النص، ومن ثم فإنها تعيد إنتاج المقروء، فكأن المقروء كان موجوداً، ويصبح بعد القراءة موجوداً آخر، لأن القراءة ليست نقلاً للنص أو إحضاراً له، وإنما يضفي القارئ على ما يقرأ رؤيته، وذاته، وخصوصيته؛ ويتولد من العلاقة بينهما مركب جديد، ليس هو المقروء تماماً، وليس هو خصوصية القارئ، وإنما هو مركب منهما معاً بكيفية خاصة. ولذلك تتفاوت القراءات لاختلاف القراء، وكأن المقروء ثابت قبل القراءة، وتتغير صورته ومعانيه ودلالاته بفعل عملية القراءة التي ترتبط بخصوصية القارئ ورؤيته.

أولاً: تعريف القراءة:

إن الحديث عن القراءة يختلف باختلاف الإطار النظري الذي ينطلق منه كل دارس، ولذلك تعددت تعريفاتها. وأكثر التعريفات التي نقف عليها لا تتسم بالدقة، ويغلب عليها السمة الإنشائية، التي هي سمة الكتابات النقدية المعاصرة. فبعضهم يعرف القراءة بأنها «فعل ملموس

(1) الخطاب والقارئ: ص15.

يتكون من جملة افتراضات وآمال وخيبات وأحلام تعقبها يقظات»[1]. وآخر يقول: «القراءة: جزء من النص، فهي منطبعة فيه محفورة عليه، تعيد كتابته»[2].

ولن نستمر في تعداد التعريفات الخاصة بالقراءة لأنها كثيرة، كما سبقت الإشارة، بل يجدر بنا أن نورد تعريفاً نستخلصه من عدّة قراءات، ومن استعمال المصطلح في البحوث، وهو أن القراءة نظر متخصِّص في النص لإخراج معانيه الخفية والظاهرة، وجمالياته، من نطاق الكمون إلى نطاق التحقق، أو -بعبارة الأصوليين والقدامى- من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، إما في معزل عن صاحب النص، وإما بإعطاء القارئ الأهمية من دون استبعاد المؤلف.

وإذا كنا نرتاب في أننا نفهم كل ما يقع تحت أبصارنا من نصوص حديثة، على الوجوه التي يقصد إليها كتّابها، ففهْمُنا للنصوص القديمة أشدُّ عرضة للتنوع والتباين، لسبب واضح، وهو أن النصوص الحديثة من صنع قوم تربطنا بهم روابط العصر الواحد، ومصطلحات حدَّد عصرنا دلالاتها على نحو يقارب الدقة. أما النصوص القديمة فإنّ قراءتها أدعى إلى التباين في الفهم، لبعد ما بيننا وبين أصحابها، ولتقادم الألفاظ والأساليب التي صُبَّت فيها الأفكار والمشاعر، ولما عرَض لمدلولات الألفاظ من تطور بسبب التخصيص أو التعميم، أو بسبب ارتقاء الدلالات من المحسوس إلى المجرد.

---

(1) قراءة في القراءة: رشيد بن حدو، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، عدد 48-49، 1988م، ص14.

(2) قراءة في القراءة: ص18.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك مصطلحات أخرى متداولة في البحوث المعاصرة، مرادفة لمصطلح القراءة، وليس لها الشيوع والاستقرار كما لمصطلح القراءة، مثل المقاربة، وهناك مصطلح مهم في هذا السياق، وهو الهرمينوطيقا أو الهرمينوتيك hermeneutics[1]. وهذه المصطلحات يُراد بها أحياناً معنى واحد، وأحياناً تختلف المعاني بحسب السياق الذي يُتحدَّث فيه.

والهرمينوطيقا هي «فن كشف الخطاب في الأثر الأدبي»[2]، وعند بعضهم هي مساوية للتفسير بما هي تفسير حرفي أو نحوي وصرفي لغوي لبيان معاني الألفاظ والجمل والنصوص، وهذا ما يعرف بالتفسير اللفظي[3]. ويستخدم المصطلح في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني[4].

صحيح أن الهرمينوطيقا اتخذت بُعداً شاملاً يتعلق بالعلوم

(1) الجذر اللغوي لهذا المصطلح مرتبط بهرمس، الرسول المقدس للآلهة اليونانية. انظر عصر البنيوية: ص138.

(2) انظر من النص إلى الفعل: بول ريكور، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، مؤسسة عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001م، ص85.

(3) انظر إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: خالد السعيداني، جامعة الزيتونة، تونس، 1998م، ص64؛ ومن النص إلى الفعل: ص91، وإشكالية ثنائية المعنى: بول ريكور، ترجمة: فريال جبوري غزول، مقال في مجلة الهرمينوطيقا والتأويل الصادرة عن مجلة ألف في الجامعة الأمريكية، القاهرة، ص137.

(4) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط4، 1996م، ص13؛ والخطاب والتأويل: نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2000م. ص173؛ وعصر البنيوية: ص388.

الإنسانية كافة، إلا أنها ارتبطت أخيراً بعلم النص، وأصبحت تعني الكشف عن الطرق والوسائل التي تمكِّن من فهم النص، ولذلك فهي أخص من السيمياء التي تُعنى بالعلامات التي يبدعها البشر عموماً، وتسعى إلى تصنيفها وتحليلها، ولكنهما منهجان يراد منهما تطوير عملية القراءة[1]. وهي كذلك تختلف عن التأويل في أن الأخير يبحث في الدلالة، أما في الهرمينوطيقا فمحور البحث هو في آليات الفهم، ولذلك يكون التركيز على القارئ فيها، أما في التأويل فالتركيز يكون على القائل[2].

ثانياً: أبعاد القراءة عند الأصوليين:

أول مستوى من مستويات تلقي النصوص هو الفهم المباشر من دون حاجة إلى تعمق أو تخصص. فالنص قد يطرق أسماع المتلقين الذين أوتوا ملكات ذائقة، ووقفوا على ثقافات واسعة، فيكون له عندهم شأن؛ وقد يطرق أسماع العامة ممن لا يعنيهم من النصوص غير معانيها القريبة، فيكون له عندهم شأن آخر. ويوصف البليغ التام بأنه الذي يستطيع أن يُفهم العامة معاني الخاصة، كما قال الجاحظ: «أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك على أن تفهم العامة معاني الخاصة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التام»[3]. وخطاب العامة وخطاب الخاصة غايتان متباعدتان عند الناس. وكان

---

(1) انظر القارئ والنص: سيزا قاسم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م، ص11.

(2) انظر القارئ والنص: ص125.

(3) البيان والتبيين: 86/1. والنص من كلام بشر بن المعتمر.

من مزايا النص القرآني الجمع بينهما على أتم وجه، «فهو قرآن واحد يراه البلغاء أوفى كلام بلطائف التعبير، ويراه العامة أحسن كلام وأقربه إلى عقولهم، لا يلتوي على أفهامهم، ولا يحتاجون فيه إلى ترجمان وراء وضع اللغة. فهو متعة العامة والخاصة على السواء»[1]، ولا يُحرم منه كل من أراد.

إن قراءة النص عند الأصوليين تتضمن الأبعاد الآتية:

1 – التفسير:

إذ حين يستعصي الفهم المباشر تنشأ الحاجة إلى الانتقال إلى فهم آخر يقتضيه السياق وقرائن اللغة، إلى جانب اعتماد النقول التي تشرح المقام، مما يعدّ من أصول التفسير. وغاية القارئ هنا الوصول إلى المعنى المقصود من النص فحسب، فلا يحتفل بالمعنى اللازم غير المقصود.

ولتحقيق هذه الغاية يشترط الأصوليون على القارئ -وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك- الاضطلاعَ بالعلوم اللغوية، والتمكن منها لدرجة تبلغه أن يكون من أهل الاختصاص فيها، وما ذاك لأن دراسة الأصوليين لغوية في المقام الأول.

2 – التأويل:

وهو وجه من وجوه القراءة، ومرحلة متقدمة في فهم النص، برزت في فهم معاني القرآن، وفي فهم النصوص القديمة عند اللغويين والأصوليين من الفقهاء والنحاة. فالتأويل عند اللغويين «نقل ظاهر

(1) النبأ العظيم: ص97.

اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل»[1] وعند المفسرين: «ما يكون استنباطه من اللفظ مفتقراً إلى مزيد من إعمال الفكرة وإنعام النظرة»[2] وعند الأصوليين: «حمل معنى ظاهر اللفظ على معنى محتمل مرجوح بدليل يصيّره راجحاً»[3]. والدلالة التي تجمع أو تنتظم هذه التعريفات كلها هي أن مواضع من النص تُرك أمره للمتلقي يقرؤه قراءة فاحصة ومتأنية، ويقدِّر معناه على النحو الذي يتراءى له، من دون أن تعارض هذه القراءة ما هو معلوم من مقاصد صاحب النص.

إن قراءة الأصوليين لم تكن تحفل في الغالب بدراسة الجمال الفني، ولا تحليل العناصر التي تتألف منها بلاغة القرآن المعجزة، وإنما كان هدفها دلالات النص والفهم العميق لمعانيه. وهذا ما دفعهم إلى الاستعانة بالتأويل إلى جانب التفسير للوصول إلى مرامي القرآن الكريم.

ولا يُفهمنّ من الاستعانة بالتأويل أن الأصوليين أباحوا لأنفسهم الخروج على أصول التفسير، بل الذي وجدناه أنهم التزموا هذا الأصل، وأضافوا إليها إطاراً أوسع يكمله، وهو التأويل.

ولتمييز التأويل من التفسير قال أبو البقاء الكفوي: «التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية»[4] فكأن ذلك يعني ضرورة مظاهرة المنقول للمعقول، بغية الوقوف على مقاصد النصوص، ولا

---

(1) لسان العرب: مادة (أول)، 33/11.

(2) دراسات في مناهج المفسرين: إبراهيم خليفة، مكتبة الأزهر، القاهرة، 1979م، ص22/1.

(3) شرح الكوكب المنير: 244/2.

(4) الكليات: الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط2، 1982م، ص17/2.

يعني مخالفة النقل بالعقل. والتأويل عند الأصوليين يرمي إلى ترجيح الرأي بدليل. والدليل عنصر لغوي من جنس النص «لا رمز فيه ولا لغز... ولا إيماء»[1].

فالنص منيع الجانب، لا يدين إلا لمقتدر يتروى، وهو رمز وتلويح، لا ظاهر وتصريح. وربما ما لم يصرِّح به أهم بكثير مما صرح وأقرّ به. فالسطح الظاهر لنسيج الكلمات المستعملة والموظفة في النص بشكل يفرض معنى ثابتاً، وواحداً إلى حد بعيد، هو بمثابة قشرة خارجية، قد تُوهم القارئ أنه امتلك النص.

ومهمة التأويل تتجسد في الكشف عن الغياب المسجل في النص، لترفع الحجب، الواحدة تلو الأخرى. ولذلك كانت مباشرة النص الفني عملية شاقة. وقد تحدَّث عبد القاهر الجرجاني في أكثر من موطن على أن الوصول إلى جوهر النص لا يتأتى إلا بعد المطاولة والمعاناة والمراوغة: «إن المعنى إذا أتاك مماثلاً، فهو في الأكثر يتجلى لك بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة، وتجديد الخاطر له، والهمة في طلبه. وما كان منه ألطف كان امتناعه عليك أكثر، وإباؤه أظهر، واحتجابه أشد»[2]. فالامتناع والإباء والاحتجاب، كلها صفات أطلقها الجرجاني على المعنى، تصوِّر حقيقة قراءة النص الفني العالي.

هذه الخصائص التي تميز بها النص، جعلته ينأى بطبيعته عن الاكتفاء بالتفسير، بل يصبو إلى تحديد المرامي المقصودة فيه على سبيل الاحتمال. فهو لا يحمل دلالة نهائية، إذ تظل دلالته مؤجلة واحتمالية،

(1) الكليات: 17/2.

(2) أسرار البلاغة: ص126.

والتأويل وحده هو الآلية الوحيدة القادرة على استجداء ذلك المؤجل، وقبول المحتمل، بل فهم الملتبس أيضاً. وكما يقول إمبرتو إيكو: إن الدلالة الحقيقية «محددة بأنها ما لم يقل، أو ما قيل بشكل غامض، وينبغي فهمه فيما وراء أو تحت سطح النص»(1). ولا شيء غير التأويل قادر على افتكاك الحقيقة، واختراق سطوح المعنى، إذ «التأويل مبناه الثقة بالنص، والإيمان بقدراته، والاشتغال بكيانه الذاتي، والغوص المستمر على تداخلات بنيته»(2).

ولا يعني كل هذا أن ثمة قطيعة بين التفسير والتأويل عند الأصوليين. وهذا التميز بين المصطلحين، لا يعني بحال رفض التفسير وإبعاده، بل على العكس من ذلك. فبالتفسير يقوم القارئ الأصولي بدراسة العلاقات اللسانية موضحاً غريبها، كاشفاً الدلالة الوضعية للجمل والتراكيب، وقد يحدّ من حركية النص، ويفرض عليه وجهاً واحداً لا يمكن أن يُعْرَفَ النص بغيره، وبالتالي يمارس سلطة على النص. في حين أن التأويل يعد منهجاً نصياً، لا منهجاً لغوياً، كما هو الشأن في التفسير. أضف إلى ذلك أن التأويل بحث حثيث عن انعتاق النص من كل السلطات إلا سلطة نفسه، واستنطاق لما لم يقله النص من خلال ما قاله فعلاً.

وعلى الرغم مما بينهما من اختلاف، فإن الأصوليين يتخذون من

(1) التأويل والتأويل المفرط: إمبرتو إيكو، ترجمة: ناصر الحلواني، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 1996م، ص53.

(2) محاورات مع النثر العربي: مصطفى ناصف، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شباط، 1997م، ص7.

التفسير درجة أولى في القراءة، التي تتنقل، بالتأويل، بين الواضح والخفي، والمجمل والمفسر والمؤول، ودلالة الإشارة ودلالة العبارة، والمنطوق والمفهوم.

ولذلك قالوا: «إن لفهم معاني القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً...ولا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أولاً، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر. ومن ادعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب. فظاهر التفسير يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للفهم، ولا بد فيها من استماعٍ كثير، لأن القرآن نزل بلغة العرب، فما كان الرجوع فيه إلى لغتهم فلا بد من معرفتها أو معرفة أكثرها، إذ الغرض مما ذكرناه التنبيه على طريق الفهم ليفتح بابه»[1].

التفسير والتأويل إذن لا يتعارضان بقدر ما يتكاملان. ويشكل التفسير عتبة للممارسة التأويلية في القراءة الأصولية، ومن ثمة يكون التفسير جزءاً من عملية التأويل. وما التأويل إلا مآل لعملية التفسير.

في هذا الإطار، يشير نصر حامد أبو زيد إلى أن ذلك التمييز الحاد في التراث العربي بين مصطلحي التفسير والتأويل، كان يطرح فقط على الصعيد النظري. أما إذا انتقلنا إلى المجال التطبيقي والممارسات الفعلية على النص، فنجد النص فارضاً لسلطته، التي تختزل الحدود بين التأويل والتفسير، إذ «لم تخل كتب التفسير بالمأثور من بعض الاجتهادات التأويلية، حتى عند المفسرين القدماء، الذين عاصروا، في بواكير حياتهم، نزول النص، كابن عباس مثلاً، ومن جانب آخر، لم

---

(1) البرهان: 155/2.

تتجاهل كتب التفسير بالرأي أو التأويل الحقائق التاريخية واللغوية المتصلة بالنص»[1].

فالاختلاف الذي اعتقده بعضهم بين المصطلحين، كان اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد. فالتفسير والتأويل يشتركان في هدف واحد، وهو إظهار النص، غير أن لكل منهما حدوداً. فالتفسير يتعلق بالمفردات والجمل ودلالاتها في السياق. أما التأويل فيجري في النص وليس في الأجزاء.

والخلاصة أن كلاً من التأويل والتفسير، قد ترعرع في كنف الفكر الإسلامي، وانبعث على حاشية دراسة النص القرآني، ومكّن القارئ من فهمٍ أخصبَ وأنضج للنص.

3 – الاستنباط أو قراءة التدبّر:

وهي الوظيفة الرئيسية والأهم للقارئ، والتي بها يتوصل إلى كامل معاني النص، أي إلى كلّ المعاني المقصودة أصلاً وتبعاً، وكلّ المعاني اللاّزمة غير المقصودة، ولا بد له لتحقيق ذلك من الدراسة النصية الشاملة للنص كله من أوله إلى آخره، بالمستويين الرأسي والأفقي، وباستخلاص البنى الكلية للنص التي تعود مرةً أخرى ليقرأ النص من خلالها، بحسب ما بيّنا من قبل في فصول البحث.

ولذلك لا تقتصر قراءة الأصوليين «على مجرد اللفظ دون سياقه، ودون إيمائه، وإشارته، وتنبيهه، واعتباره. وأخصُّ من هذا وألطف **ضمُّه**

(1) مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1990م، ص22.

إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده. وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به»[1].

وقد أشار النص نفسه إلى قراءته المتخصصة، ودلّ على أن مطلق القراءة لا يحقق المراد، وإنما يحققه نوع خاص من القراءة، وهي قراءة المتخصص الباحث، بقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: 122] حيث «أسقط الله عز وجل عن جميع المؤمنين أن ينفروا للتفقه في الدين»[2] لأن هذا النوع من القراءة ليس في مكنة الجميع، وإنما هو في مكنة طائفة[3] منحت العقول النيرة، وعملت على تنميتها بالقراءة والبحث العلمي «إذ التفقه إنما هو الفهم والتدبر فيما حمله من الأمر الشرعي على صرافته حسبما حمله»[4]. ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ٢٩﴾ [ص: 29].

ومن هذا النوع من القراءة (مبدأ الإعمال) عند الأصوليين، ويقصد به أن القارئ يجعل النص والقرائن المناسبة تعمل باستثمارها

(1) إعلام الموقعين: 354/1.

(2) النبذة الكافية في أحكام أصول الدين: ابن حزم، تحقيق: محمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م، ص30.

(3) يحدد ابن حزم معنى الطائفة بقوله: «والطائفة في لغة العرب: .. هي بعض الشيء، ولم يخص قط بلفظ الطائفة عدداً دون عدد، بل هي لفظة تقع على الواحد وعلى أكثر من الواحد إلى ما يمكن وجوده ولو آلاف آلاف، إذا كانوا مضافين إلى غيرهم». النبذة الكافية: ص31.

(4) النبذة الكافية ص33.

إلى الحد الأقصى. والغاية من هذا المبدأ البحث عن كل معنى ممكن للنص. وتشكل القاعدتان الأصوليتان التاليتان جوهر هذا المعنى، وهما (إعمال الكلام أولى من إهماله)[1]، و(إن حمل الكلام على فائدة أولى من إلغائه)[2].

وبهذا المبدأ وما سبقه يظهر الاتساع في النص والغنى في دلالاته ومضامينه، وتلك هي المهمة الأساسية للقراءة.

إن الوصول إلى كامل معنى النص والذي تسعى إليه هذه القراءة سيبقى غايةً للمتلقين لا نهاية لها «ويستدل المريد بتلك المعاني التي ذكرناها، من فهم باطن علم القرآن وظاهره، على أن فهم كلام الله تعالى لا غاية له كما لانهاية للمتكلم به، فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر. ومن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لم يدرك من لذة القرآن شيئاً»[3].

ثالثاً: العلاقة بين النص والقارئ:

يمكن القول تجاوزاً: إن النص، قبل القراءة، يعرف استقراراً نسبياً في دلالته ومعانيه، ولكنه، في الحقيقة، استقرار متوهم، إذ لا وجود حقيقي للنص إلا في أثناء قراءته. والقراءة «منذ أن وجدت هي عملية تقرير مصيري بالنسبة إلى النص. ومصير النص يتحدد بحسب استقبالنا له»[4]. نعم، هناك وجود موضوعي فيزيقي للنص خارج الذات

(1) انظر المنثور في القواعد: الزركشي، ص183/1، والأشباه والنظائر: ص150.

(2) الإبهاج: 356/2، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول: 226/1، والمحصول: 76/4.

(3) البرهان في علوم القرآن: 155/2.

(4) الخطيئة والتكفير- من البنيوية إلى التشريحية: ص77.

الإنسانية -متمثلاً في الكتب- التي أنتجته، أو تقرؤه، ولكنه وجود هامد، ووجوده الفعلي يتحقق عبر قراءته.

ولو سأل سائل عن الذي يحكم على قيمة النص؟ نجد أن «الإجابة عن هذا السؤال لا يختلف فيها اثنان، فالذي يقيم النص هو القارئ المستوعب له»[1]. وأدرك علماء النص هذه الأهمية للمتلقي، وأنه ليس مجرد مستهلك سلبي للنص، فراحوا يتحدثون عن مشاركته للمؤلف في إنشاء نصه. وهو «شريك مشروع، لأن النص لم يكتب إلا من أجله. وعلى هذا النحو، لا تتمثل حقيقة العمل الأدبي إلا من خلال تداخل القارئ مع النص»[2]. إن هناك جدلاً بين القارئ والنص، يتولد من تفاعلهما المحتدم ناتجُ القراءة.

النص نظام يستدعي القراءة وينعكس فيها. ولولا هذا لاستعصى إدراكه واستحال فهمه، ولاندثر معناه وغاب حضوره، ولأصبح وجوداً من غير شاهد، يقول عبد الله الغذامي: «لو حاولنا أن نتمثل الوجود الأدبي لما لمسناه إلا في حالة التقاء القارئ في النص. فالأدب إذاً هو نص وقارئ»[3]. ذلك لأن القراءة هي نحو الفهم، ودليل إلى نظام النص الذي به يكون كلماتٍ وجملاً وعبارات ونصوصاً. وإنها لتكون أول ما تكون مرافقة له في تكوينه، قبل أن تكون تابعة له، وتالية عليه، وفاعلة في تحويله.

(1) القارئ في النص: نبيلة إبراهيم، مجلة فصول، القاهرة، عدد الأسلوبية، مجلد 5، عدد 1، 1984م، ص101-102.

(2) القارئ في النص: ص101-102.

(3) الخطيئة والتكفير: ص77.

وبالمقابل فالنص المتميز له القدرة على توجيه القارئ إلى أمر ما أكثر من بقية الأمور الأخرى، أي أن النص يقرر إلى حد كبير استجابة القارئ، على رأي الناقد الألماني (ولنفجانج ايسر Iser)[1]. فللنص سلطة يمارسها على القارئ إن صح التعبير.

أما في حالة النص القرآني، فلما كان المتكلم هو الله وهو المطلق والكامل، وخطابه على مثاله: تام لغةً، ومطلقٌ دلالة، فقد تعامل علماء الأصول مع دلالة الخطاب القرآني من مبدأ المطلق والنسبي، والتام والناقص، والواسع والمحدود. وذلك بحسب النظر إليها من منظور المرسل أو من منظور المتلقي. وسنذكر فيما يلي نصين مهمين بهذا الخصوص لاثنين من علماء الأصول، الأول ينظر إلى دلالة الخطاب في مطلقها وتمامها وسعتها، بوصفها دلالة للمرسل وعلى مثاله، والثاني ينظر إلى دلالة الخطاب في نسبيتها ونقصها ومحدوديتها، لا من حيث أصلها وحقيقتها، ولكن بوصفها إعادة إنتاج يقوم بها المتلقي، على مقدار فهمه وعلمه ونسبيته ومثاله.

النص الأول للزركشي -وقد سبق أن أوردناه- ينقل عن سهل بن عبد الله قوله: «لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كلٌّ بمقدار ما يفتح الله عليه، وكلام الله غير مخلوق، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فهومٌ

---

(1) انظر من سلطة النص إلى سلطة القراءة: فاضل ثامر، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، عدد 48-49، 1988م، ص89.

محدثة مخلوقة»[1].

والنص الثاني لابن القيم، وهو يتفق والنص الأول، لكنه يضيف إلى ما يتعلق بالمتلقي، إذ يقسم الدلالة إلى قسمين: الأول من منظور المرسل، ويرى فيه أن الدلالة حقيقية. والثاني من منظور المتلقي، ويرى فيه أن الدلالة إضافية. أما الحقيقية فتكون «تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف». وأما الإضافية «فتابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها. وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك»[2].

وهذا يتفق وأحدث نظريات التلقي والقراءة، فيما يخص تغاير الدلالة بين المرسل والمتلقي من ناحية، وتغايرها بين القراء المختلفين من ناحية أخرى.

ويفيد النصان السابقان أموراً تتعلق بعلاقة القارئ بالنص:

1 – يتمثل المتلقي في علاقته مع الخطاب، في نوعين من الأفعال: فعل ناقص، ويتجلى في المتلقي السلبي الذي يكتفي بفهمه للخطاب كيفما يكون؛ وفعل زائد، ويتجلى في المتلقي الإيجابي الذي يحوّل فهمه للخطاب إلى تفسير أو تأويل. وهذا لا يعني أنه يُنتج الخطاب الأصل، ولكنه ينتج خطابَ فهمه على الخطاب الأصل.

2 – إن المتلقي، في إعادة إنتاجه للخطاب، إن تفسيراً وإن تأويلاً،

(1) البرهان: 9/1.

(2) إعلام الموقعين: 350/1-351.

إنما من نقصه ينهل لا من تمام الخطاب. وإنه سيبقى دون تمامه ناقصاً. ولذا فإن صورة الخطاب الأصل ستكون في إدراكه لها، سبراً وفهماً ومعايشة، على مثاله نقصاً، لا على مثال مرسله تماماً وكمالا.

3 - استغراق تلقي القرآن الكريم للزمن الدنيوي كله. فعلى خلاف كل النصوص السماوية منها والوضعية، لا يتعين المخاطب بالقرآن الكريم في بيئة أو ثقافة أو زمن، بل المخاطب به هو الإنسان عموما. وينتج عن هذه الخاصية وجود حركة من الفهم والبيان تفاعلت مع النص بحسب حاجة كل زمان ومكان ومخاطب، فأثمرت العلاقة بين النص والقارئ تواردَ كَمٍّ هائل من القراءات عليه، الممتدة عبر الزمان والمكان.

رابعاً: النصّ وتعدد القراءات:

الاختلاف في قراءة النص، منشؤه إما من النص نفسه أو قارئه. فعلى الرغم من حرص المتكلم على وضوح عباراته، تعترض طريقَ المقصد أمورٌ خارجة عن بيانه تتعلق باللغة ومشكلاتها عموماً، بحيث تجعل المعاني مشتبكة متداخلة، منها على سبيل المثال: الترادف، والاشتراك في المعاني المعجمية أو الوظيفية، وطبيعة التركيب الفني المؤدي إلى الغموض في كثير من الأحيان، وغير ذلك.

وأما من زاوية المتلقي فإن الله خلق البشر مختلفين في الطبائع والقدرات والمواهب وغير ذلك، فلكل إنسان شخصيته المستقلة وتفكيره المتميز وطابعه المتفرد. ومن ثم كان الاختلاف في الآراء أمراً حتمياً، ومن طبيعة البشر، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ١١٨﴾ [هود: 118].

إن النص الأدبي يمكن أن يُقرأ قراءات متعددة بالنظر إلى الخصوصيات النفسية والاجتماعية والمعرفية التي تميز قارئاً عن قارئ آخر، ولذلك تتباين مستويات القراءة، وتتعدد من حيث العمق، تبعاً لخبرة القراء وأساليبهم، حتى قيل: إن هناك عدداً من القراءات يساوي عدد القراء[1]. وقد يظهر تعدد القراءات من خلال قارئ واحد بعينه، إذ إنه في كل قراءة للنص قد يجد معنى غاب عنه في قراءة سابقة.

القراءة، في أحد وجوهها، عملية ذاتية تتأثر بالتفاوت البدهي بين البشر في مؤهلاتهم وطاقاتهم ودائرة معارفهم. قال الشاطبي: «والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة، فلكل مأخذٌ يجرى عليه وطريق يسلكه، بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر... ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالِم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة، فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل»[2].

ولا ننسى أن القرآن نص فني، فهو لذلك حامل بذرة تعدد التأويلات والقراءات، وهذا التعدد مآل حتمي لكل كتابة فنية.

ولهذا وجدنا في النص القرآني العديد من التفسيرات المختلفة لآية واحدة، ووجدنا كلاً من شارحي النص وقد تنبه إلى حِكم وفوائد من كنوز هذا النص وذخائره لم يحظَ بها سواه، أو بيّن وجوهاً إعجازية قد لا يوضحها الآخرون. فلا غرو أن نجد القدماء عرفوا أشياء وعرف المحدثون أشياء أخرى لم تخطر ببال السابقين. وهكذا التفاعل الدائم مع النص. وعلى هذا نفهم المراد من قول الصحابي أبي الدرداء: «لا يكون

(1) من سلطة النص إلى سلطة القراءة: ص93.

(2) الموافقات: 95/3.

الرجل فقيهاً كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة» وقول ابن مسعود: «من أراد علم الأولين والآخرين فليثوّر القرآن»[1]. ولذلك يستفاد من النص، وهو واحد في نظمه، معان متعددة، وقد تتعدد بتعدد القراء، وقد تكون متناقضة في بعض الأحيان.

وإذا كان هناك تباين في القراءة، فمقدار هذا التباين ليس إلى حد الاختلاف الحاصل بين المدارس والمذاهب الأدبية الحديثة، في مواقفها من النصوص، وتفسيرها لها، وادعاء بعضها أن المؤلف قد مات، وانتقلت ملكية نصه إلى المتلقين، يفسرونه أو يمزقونه أو يعيدون صوغه كما يحلو لهم، إنما هو اختلاف رؤوس المدرسة الواحدة في فهم النص الواحد، منبعثة من مبدأ واحد ومتجهة إلى غاية واحدة، وهي تفسير النص العربي بالعقلية العربية، وبالثقافة العربية، على حسب قواعد تفسير النص العربي اللغوية والدلالية.

وإذا كان الأصوليون اختلفوا في استثمار النصوص وتباينت قراءاتهم فيها، فإننا، من خلال رصد مقدار هذا التباين ونوعه، تبين لنا أن اختلاف القراءات لم يفضِ بهم إلى توجهات شديدة التباين في فهم النصوص، لأنهم كانوا يحتكمون فيما يحكمون إلى معيار ثابت، وهو المعيار اللغوي، وإلى نمط من التفكير واحد وهو التفكير العربي الذي شكلته الثقافة الإسلامية. وإذا ظهر بعض الخلاف بين المتلقين في فهم النصوص، فهو خلاف ضئيل يتعلق بأجزاء المعاني، ولا يتعلق بفلسفة الحياة، ولا بالأغراض الكلية للنصوص.

ومن أمثلة الاختلاف، موقف الأصوليين من طريق القياس.

---

(1) البرهان: 103/1 و 454/1.

فالمذهب الظاهري، ويمثله ابن حزم، سيصدُر في مناقشته لبعض قضايا الأصول عن الأثر المذهبي، وينعكس ذلك في قراءة النص.

فإذا كان جمهور الأصوليين يذهب إلى أن القياس ثمرة من ثمرات قراءة النص، ويعدّه أهم طريق من طرق استثمار الخطاب، إذ «منه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وأن من عرف مأخذه وتقاسيمه، وصحيحه وفاسده، وما يصح من الاعتراضات عليها، وما يفسد منها، وأحاط بمراتبها جلاءً وخفاء، وعرف مجاريها ومواقعها، فقد احتوى على مجامع الفقه»[1]، فإن داود الظاهري[2] وابن حزم يذهبان إلى أنه «لا يحل الحكم بالقياس في الدين»[3] لاعتبارات عدة، أهمها:

- عدم الحاجة إليه، لأن الخطاب يستوعب كل ما يمكن أن يقع من أحداث، بذلك تشهد نصوصه الكثيرة، قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38] وقال عنه: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89]، وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3]، «فإذن قد صح يقيناً بخبر الله تعالى الذي لا يكذبه مؤمن أنه لم يفرط في الكتاب شيئاً، وأنه قد بين فيه كل شيء، وأن الدين قد كمل، وأن رسول الله ﷺ قد بين للناس ما نزل إليهم، فقد بطل يقيناً بلا شك أن يكون شيءٌ من الدين لا نص فيه»[4]. وعلى هذا فقد ثبت لديه أن «كل شيء حلالٌ إلا

(1) البرهان في أصول الفقه: 743/2- 744.

(2) انظر أصول السرخسي: 118/2.

(3) النبذة الكافية في أصول الفقه: ص61.

(4) النبذة الكافية: ص75.

ما فصّل تحريمه في القرآن أو السنة»[1].

فابن حزم يذهب إلى أن القول بإباحة سائر الأمور هو قول شرعي وحكم بما أنزل الله، لأن الله فصّل الحرام وترك ما عداه حلالاً، ولا يحل لأحد أن يدعي أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل إلا أن يأتي ببرهان من كتاب أو سنة. وطالما لم يأت بذلك فهو مجرد مدّع، لأن «الفرض على الجميع الثباتُ على ما جاء به النص، ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه، لأنه اليقين، والنقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به»[2].

- كما أن القياس طريق غير مأمون من الخطأ، نظراً لاحتمالات كثيرة، فهناك احتمال أن يكون الحكم في الأصل غير معلل عند الله، أو أن يكون معللاً عند الله بعلة غير العلة التي ظنها القائس، وغير ذلك من الاحتمالات.

فهذه الاحتمالات الموجودة في كل قياس هي التي جعلت ابن حزم ينكر أن يكون القياس طريقاً من طرق استثمار الخطاب.

لكن جمهور الأصوليين يرى أن القياس ليس ضرباً من إعمال الرأي المحض، ولا افتئاتاً على الله وتقدُّماً بين يديه، بل القياس في حقيقة معناه، ليس إلا "إعمالاً للنصوص" بأوسع مدى للاستعمال، فليس تزيُّداً عليها، ولكنه قراءة على النص، لأنه يرتكز أساساً على العلة، والعلة ضربٌ من البيان، لأن «دلالة الألفاظ على الشيء، إما أن تكون

---

(1) المحلى بالآثار: ابن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الجيل بيروت، ص63/1

(2) الإحكام لابن حزم: 2/5. وانظر النبذة الكافية: ص80.

بطريق التعليل أو اللغة أو العرف»[1]. والتعليل في كنهه دلالة من دلالات النص، لأن «كل علة يجوز أن تسمى دلالة، لأنها تدل على الحكم، فالمؤثر أبداً يدل على الأثر»[2]. وعلة تحريم الخمر التي هي الشدة المطربة لا تدل على تحريم شرب الخمر وحده، بل على تحريم شرب النبيذ وغيره مما تتحقق فيه تلك العلة، «لأن تحريم شرب الخمر معروف بالنص أو الإجماع، لا بالشدة المطربة»[3]. واحتجاج الأصوليين على القياس واسع[4].

ويقول أبو بكر السرخسي[5] (ت483هـ) في الرد على استيعاب النصوص لكل ما يقع من أحداث: إن «النصوص معدودة متناهية، ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة، وفي تسميته حادثة إشارة إلى أنه لا نص فيها، فإن ما فيه النص يكون أصلاً معهوداً. وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة طلباً أو رواية، فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة. وقد لزمنا معرفة حكم الحادثة بالحجة بحسب الوسع، [وحينئذ] فإما أن تكون الحجة استنباط المعنى من النصوص أو استصحاب الحال كما قالوا، ومعلوم أنه ليس في

(1) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: الغزالي، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971م، ص56.

(2) شفاء الغليل: ص20-21.

(3) الإحكام للآمدي: 182/1.

(4) انظر البرهان: 757/2، والمستصفى: 110/2 وما بعدها، والبحر المحيط: 16/5 وما بعدها، والمعتمد: 240/2 وما بعدها.

(5) هو محمد بن أحمد بن سهل: من أهل سرخس في خراسان، يلقب بشمس الأئمة، من كبار الفقهاء، ويعدّ من المجتهدين، وكتابه في الأصول من أهم الكتب المؤلفة على طريقة الحنفية. انظر الأعلام: 315/5.

استصحاب الحال إلا عمل بلا دليل، وذلك جهل .. والقياس من الوجه الذي قررنا حجة، وإن كان لا يوجب علم اليقين»[1].

وبينما ترى الظاهرية في مذهبها الحرص على النصوص، يقرر السرخسي، بعد حجاج طويل، أن القياس فيه «مبالغة في المحافظة على النصوص بظواهرها ومعانيها، فإنه ما لم يقف على النصوص لا يعرف أن الحادثة لا نص فيها، وما لم يقف على معاني النصوص لا يمكنه أن يرد الحادثة إلى ما يكون مثلها من النصوص»[2].

والملاحظ أنه على الرغم من وضوح الأثر المذهبي في القراءة عند الظاهرية، فإنها تتبدى لنا موضوعية تستند إلى أسباب علمية مرتبطة بالنص.

وإذا كان ثمة خلاف جوهري في قضايا أساسية بين أهل السنة والمعتزلة وغيرهما، فإنه في أصول الفقه قليل الظهور، لكون هذا العلم ذا طبيعة دلالية، مجردة في الغالب عن الصبغة المذهبية، إلا أنه لا يمنع أن يظهر في بعض الأحيان أثرها في القراءة[3].

وإذا ظهر بعض الخلاف بين المتلقين في فهم النصوص فهو خلاف ضئيل يتعلق بأجزاء المعاني، ولا يتعلق بفلسفة الحياة، ولا بالأغراض الكلية للنصوص. ولم يكن اختلاف القراءة ناجماً عن اختلاف الأصوليين في المذهب العقائدي، فقد اختلف مفسرو أهل السنة في فهم آيات كثيرة، واستنبطوا من الآية الواحدة أحكاماً شتى، فتعددت تبعاً لذلك

(1) أصول السرخسي: 2/139-140.

(2) أصول السرخسي: 2/142.

(3) انظر مثلاً: أنوار البروق: 2/417-418، والإحكام للآمدي: 2/154.

المذاهب الفقهية، وهو أشهر من أن نمثل له بأمثلة[1]، إذ تسهم عناصر متعددة ومعقدة في تكون المعنى لدى المتلقي، بعضها نسبي يتفاوت من إنسان لآخر، ولا سيما في فهم المعاني الجزئية المبثوثة في أنحاء النص.

خامساً: حرية القارئ وحرمة النص:

إذا كان اعتبار القارئ يفضي إلى شرعية الاختلاف، فإلى أي حد يمكن أن ينبثق عن اختلاف المتلقين اختلاف في القراءة؟ وإلى أي مدى يجوز مثل هذا الاختلاف؟

أود أن أؤكد أولاً أن المتلقي، إن كان يجد في النص ما يريد، فإنه في الوقت نفسه لا يجد -ولا ينبغي له أن يجد- في النص ما ليس فيه، وبهذا ينبغي أن يُفهم الوصف الذي يوصف به النص القرآني بأنه حمّالٌ ذو وجوه[2].

ولذلك لا نجد في كتب الأصول على اختلاف أصحابها بين سنة ومعتزلة، أو متكلمين وفقهاء، مَن يخرج عن هذا المبدأ، فلا يستلّون من النص معاني غير واردة فيه، وإن كانت المعاني تتفاوت قوة وضعفاً، وقرباً وبعداً.

---

(1) انظر أنواع الاختلاف بين المذاهب الفقهية وأمثلتها في كتاب (الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم) لابن السِّيْد البَطَلْيَوْسي (ت521هـ)، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط2، 1983م، ص33 وما بعدها.

(2) أصله من كلام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه مع ابن عباس رضي الله عنه: اذهب إلى الخوارج ولا تخاصمهم بالقرآن، فإنه حمال ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة. انظر الإتقان: 142/1.

ذلك أن القراءات الأصولية تشترك في قواعد للقراءة النصية، فلا تجد قراءة لا تكترث باللغة ولا تأبه بقوانينها، ولا قراءة تعزل النص عن عملية التواصل التي هو جزء منها، ولا تستضيء بها في الكشف عن المعنى وبلوغ الدلالات الصحيحة للنصوص، كما بينا في دراستنا هذه، بل يرى الأصوليون أن كل انحراف عن هذا السبيل سيفضي إلى اضطراب المعاني، ثم إخفاق عملية القراءة.

ولذلك ذهبوا إلى أن أكثر الخطأ في الاستدلال راجع إلى جهتين: «الأولى قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها، والثانية قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر **إلى المتكلم بالقرآن، والمنزَل عليه، والمخاطَب به**.

فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به عندهم العربي من غير نظر إلى **ما يصلح للمتكلم به وسياق الكلام**. ثم هؤلاء كثيراً ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة، كما يغلط في ذلك الذين قبلهم، كما أن الأولين كثيراً ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط في ذلك الآخرون، وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق، ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق»[1].

نلاحظ أن الفئة الأولى التي تعتقد معاني وتَحمل النص عليها، تقدّم "قراءة إسقاطية" تلوي عنق النص وتقوّله ما يأباه.

---

(1) مقدمة في أصول التفسير: ابن تيمية، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1، 1988م، ص86-87.

ولكن القارئ -أياً كان النص الذي يقرؤه- محكوم بقوانين النص اللغوية. كل هذا إن فرض شيئاً، والأمر كذلك، إنما يفرض سلطة للنص على القارئ، وليس العكس. فعلى القارئ الالتزام بالنص، وتتبع قوانينه وأنساقه المختلفة. فالنص إذاً، محروس بالقوانين اللغوية التي كوّنته، لتحميه من إغارات القراء عليه، ومن فوضى القراءة.

أما الفئة الثانية فاكتفت بالنص نفسه، من دون أن تراعي بقية أركان عملية التواصل، التي يمثل النص جزءاً منها. وهما طرفا النص: المتكلم والمخاطَب. فكانت، كسابقتها، قراءة خاطئة.

خاتمة البحث

تتلخص أبرز النتائج التي انتهيت إليها فيما يلي:

1 - كان الدرس النصي عند علماء أصول الفقه من أهم الأطروحات التي قدّمها العرب في مجال الدلالة. فلقد اتجه الأصوليون -وهم في سبيل وضع أصول استنباط الحكم الشرعي من النص- إلى دراسة النص العربي سواء أكان قرآناً أم سنة أم أي كلام عربي فصيح. ولم يقف جهد الأصوليين عند دلالة الألفاظ وأنواعها وتقسيماتها، بل سَعَوا إلى وضع نظرية في النص من خلال دراسة المعنى، متجاوزين المفهوم اللفظي للكلام والمفهوم الجملي، ليصلوا إلى أن المتكلم في إيصال رسالته لا يتكلم بألفاظ ولا بجمل، بل يتكلم بنص، فاتسعت بهذا أمامهم دائرةُ البحث الدلالي، وتقدموا خطوات في درس الدلالة، من البحث في مفردة أو جملة، إلى البحث في خطاب تُحمَّل فيه المفردات والجمل بدلالات يقتضيها موضوع الخطاب، وقدَّموا إسهاماً علمياً ناضجاً في مجال التنظير والتطبيق النصي، وانتهى بهم البحث إلى تأسيس علم بقوانين قراءة النصوص سمّوه علم الأصول.

2 - إن هذا الاتجاه النصي في دراسة المعنى عند الأصوليين، الذي يبحث في المعنى من خلال "النص" -ويعد ذلك تطوراً في الدراسات اللغوية الغربية- لهو جدير بالإعجاب والثناء، ويسجَّل لهم سبقاً في ميدان الدلالة. وتكشف دراسة كتب الأصول على ضوء لسانيات النص أن للدرس الأصولي فضلاً في بناء نظام نقدي ومعرفي لقوانين قراءة النص، لم تعرف له الإنسانية مثيلاً. وحول هذا الأمر صدَرَ أضخمُ نتاج كتابي ونظري وفكري يتعلق بالنص.

ولعل الفضل فيه يعود إلى النص القرآني نفسه الذي كان غايةَ الدرس اللغوي العربي ومنطلقَه، فقد انفردت الحضارة العربية الإسلامية بنص خاص بها، وبه تميزت من سواها، فوسمت بأنها حضارة نص، بمعنى أنها أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل النص فيه. فكان النص هو الدافع والمحرك لكل الأفكار النظرية، وكان أيضاً أداةَ استنباط القوانين اللغوية التي وقفوا عليها، واستخدموها استخداماً إجرائياً في الكشف عن مكوِّناته.

3 - وعلى ضوء لسانيات النص يمكننا أن نصوغ جهود الأصوليين في دراسة النص، فنسميها **أسس قراءة النص**، والتي تبيَّن لنا أن المنطلق النصي هو النظام الذي تلتقي فيه هذه الأسس جميعها:

أ – الأساس اللغوي:

النص بناء لغوي، فهو يفرض قانون قراءته، بحسب قوانين اللغة في إنتاجه، فلا بدّ إذن في تحليل النص من دراسة بنيته أولاً، فكانت المعرفة بعناصره اللغوية صوتاً وصرفاً ونحواً ومعجماً قضية تفرضها الغاية التي يسعى إليها قارئ النص.

وقد مكّن المكتوب المسلمين منذ القدم من التدرب على تحليل النص لفظاً وتركيباً وبلاغة وسياقاً، سعياً إلى الدلالة، وأدركوا قيمة السند المستمد من النص من لغته، فهو سند مادي موضوعي، لا ينبني، في ظاهره على الأقل، على أهواء القارئ وشهواته، بل يستند إلى قواعد لغوية مشتركة بين القراء جميعاً، بمقتضاها نزل القرآن، وعلى أساسها يكون تحليل النص واستنباط المعاني. ولذلك تقرر لدى الأصوليين أن من احترام النص مراعاة خصائصه ولغته.

ب – الأساس السياقي:

وهو ركن مهم وضروري في قراءة النص واستخراج معانيه، أدرك الأصوليون أهميته، وأحسنوا استثماره، ووعَوا دوره الحاسم في توجيه الدلالات، وفي بيان معنى دقيق، أو تفصيل مجمل، أو تخصيص عموم، أو تبيان ما أشكل فيه الغرض. وقد تنبهوا مبكراً إلى ذلك، فالشافعي ذكر مصطلح السياق في رسالته. ولعله هو أول من استعمله من القدامى استعمالاً اصطلاحياً مدققاً.

ج – الأساس التماسكي:

اعتبر علماء الأصول تماسك النص وانسجامه في قراءته، وكانوا واعين لوحدة الخطاب القرآني، وأنه تنتظمه وحدة نسقية، مما يجعل منه نصا متكاملاً، منسجماً متناسباً آخذاً بعضه برقاب بعض، وأنه كالكلمة الواحدة، على الرغم مما قد يوجد من استثناءات توحي بعدم المناسبة. ولذلك لا يمكن فهم جزئياته إلا في إطاره الكلي، وعليه فقد قرروا أن «القرآن يفسر بعضه بعضاً، فما أُجمل منه في موضع فقد فُسر في موضع آخر». فلم يكتفوا بالوقوف عند حدود النظرة التجزيئية للنص التي ترى أن كل آية أو مقطع نصٌّ مستقل منفصل عن باقي الكتاب الكريم، بل حصلت قراءته بوصفه نصاً واحداً وكلاً متماسكاً منسجماً، على مستوى الشكل وعلى مستوى الدلالات، ماثلاً بجملته عند قراءة أي من أجزائه، وأن تبيان معنى آية واستجلاء دلالتها إنما يكون في إطار سياقها الأكبر الذي هو جامع النص القرآني. وهذا يقتضي أن المعنى ينبثق من داخل النص، ولا يُفرض عليه من الخارج.

واعتبار التماسك النصي والانسجام بين جميع الأجزاء هو الذي

أنهى إليهم مراداته الواسعة، ومقاصده المتنوعة، من خلال استقراء مواقع المعنى، وتأسيس كل متأخر على ما تقدمه، وحمل خفيّه على واضحه، ومتشابهه على محكمه، ومؤازرة نصوصه بعضها بعضا. كما أن إهمال هذا الأساس يقود -في نظرهم- إلى الخطأ في الفهم، وتغدو الآيات بعزلها عن سياق النص، مسرحاً لابتكار المعاني التي تخالف ما يريده صاحب النص سبحانه وتعالى.

د – الأساس المقاصدي:

تمثل مقاصد النص ضابطاً من ضوابط القراءة. ولما لم تكن هناك إمكانية لعودة القارئ نحو المخاطِب منزل الوحي، من أجل سؤاله عن مقاصده وغاياته، فقد سعى الأصوليون إلى التوجه نحو النص ذاته، لمساءلته واستفهامه، ليحققوا بذلك قراءة نصية منطلقة من النص ذاته.

فالمقاصد هي بنى نصية كلية تسير داخل بناء النص بأكمله، وتُستخرَج كذلك من قراءة نصية شاملة، لتعودَ من جديد إلى النص فتكونَ وسيلة لإدراك دلالاته من جهة، والنظرِ في مناط تطبيقها من جهة ثانية. وعلى ذلك لم يكن القرآن الكريم مُشرَعاً أمام مطلق القراءات، فهو لا يحتمل من القراءات إلا ما كان متلائماً والبنى الكبرى للنص.

هـ – المعرفة بصاحب النص وخصوصياته وصفاته وما يجوز في حقه وما لا يجوز.

وهذه المعرفة تمثّل ضابطاً من ضوابط القراءة الأصولية، وكان لها حضور في قراءة الأصوليين على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم،

وأسهمت المعرفة بالمتكلم في توجيه التلقي واستخلاص الدلالة.

ومن اعتبار قائل النص مراعاةُ مراده، فكانت قراءة النص عند الأصوليين هي في الأساس الكشفَ عن مراد صاحبه، وهي ضرورة منهجية لفهم الخطاب وتأويله. فليس النص ملكاً مشاعاً يفعل فيه من يشاء ما يشاء، وكيف يشاء، ولا مكاناً مفرغاً من المعنى، إلا ما يعطيه قارئه، ولا هو شكل متغير في ذهن القارئ. وتأكيد هذا الاعتبار يحصِّن النصَّ من كل قراءة عدمية أو فوضوية.

وإذا كانت الدراسات الأصولية قد ركزت على لغة النص ونظرت إليه على أنه لا يختلف عن باقي الخطابات البشرية من حيث اللغة، وأن معرفته تنطلق من تتبع المعاني التي جاء عليها هذا اللفظ في لغة العرب، فإنّ تتبع الأصولي لهذه المعاني اللغوية والعرفية لا يُعَدُّ هدفاً في حد ذاته، وإنما المهم عنده هو الانتقال من المدلول التصوري اللغوي إلى مدلوله التصديقي، وهو مراد المتكلم.

و – معرفة المخاطَبين وظروف النص الأولى:

وقد أكّد الأصوليون، نظراً وتطبيقاً، ضرورةَ هذه المعرفة في قراءة النص، فاستحضروا سائر عناصر سياق الحال وكلَّ الأحداث المصاحبة وملابسات النزول، وأفادوا من معرفة العرب وأحوالهم وعقائدهم وعاداتهم وأخلاقهم، وسخّروا كل هذه المعارف في فهم النص.

وفي مقابل أهمية المعرفة ببيئة النص يرفض الأصوليون قصرَ أحكام الخطاب على بيئتها الأولى، وذلك بناء على المعرفة بالمخاطَب الذي بيّنه النص نفسه، وجعله مطلقاً يعم الناس جميعاً، ولهذا كانت صيغة الخطاب عامة مطلقة، حتى يبقى ذلك العموم في البيان مفيداً للعموم

في الأحكام، مطلقاً من قيود التشخيص في الزمان والمكان، ولذلك قال الأصوليون: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

4 - من منطلق المعرفة بالنص وقائله، نجد أن علماء الأصول درسوا الدلالة في النص القرآني من مبدأ المطلق والنسبي، والتام والناقص، والواسع والمحدود، والدائم والتاريخي، وذلك بحسب النظر إليها من جهة المرسل أو من جهة المتلقي. فمن الجهة الأولى كان النص على مثال مرسله، أي أنه تامّ لغةً ومطلق دلالة، وأما من جهة المتلقي فقد كانت دلالة النص نسبية وناقصة، ينتجها المتلقي على مقدار فهمه وعلمه ونسبيته ومثاله. وهذا يتفق وأحدث نظريات التلقي والقراءة، فيما يخص تغاير الدلالة بين المرسل والمتلقي من ناحية، وتغايرها بين القراء المختلفين من ناحية أخرى.

إن المتلقي، في إعادة إنتاجه للخطاب، سواء أكان تفسيراً أم تأويلاً، إنما من نقصه ينهل لا من تمام الخطاب. وإنه سيبقى دون تمامه ناقصاً. ولذا فإن صورة الخطاب الأصل ستكون في إدراكه لها، سبراً وفهماً ومعايشة، على مثاله نقصاً لا على مثال مرسله تماماً وكمالاً.

5 - أدرج الأصوليون -ضمن مفاهيم النص- مفهوم "القصد"، وهو الغرض الذي يبتغيه المتكلم من الخطاب والفائدة التي يرجو إبلاغها للمخاطَب. فالخطاب موضوع للإفهام، فهو إذن ذو معنى، وله مقصد عام تصنعه جميع كلماته، فلن يكون هناك نص دون "قصد". وهذا نفسه ما يركز عليه النصيون المعاصرون حين يرفعون من شأن "القصدية Intentionality " في كلام المتكلم، إذ الجملُ الخالية من القصد جمل تنتجها قواعد اللغة، ولكنها ليست ما يقوله المتكلم، فإذا

كانت صحة القواعد شرطاً في بناء الجملة، فإنها لا تكفي، في النص، من دون قصد تخلقه بنية النص كلها، لضمان تماسكه، وتقديم الدلالة التي يريدها المتكلم.

6- إن الكشف عن البنى الكبرى للنص القرآني، وهو ما دُرس تحت عنوان المقاصد، وجه من وجوه القراءة النصية المتميزة في درس الأصوليين. إنها خطاب على خطاب، ولكنهما يغدوان في نظر الأصوليين بنية ووحدة كلية لا تقبل التجزّؤ في عملية القراءة والاستنباط. فالقراءة النصية التي أنتجت كليات النص ستفرض قراءة جديدة تحتكم إلى النص نفسه، فالمقاصد بهذا الاعتبار دالّ جديد ينضاف إلى دوالِّ النص. إن إنتاج البنى الكلية هو قراءة للنص تزعم لنفسها مهمة إكمال النص، من دون أن تزيد في متنه، وإذ ذاك نجدها تقول ما لم يقله، من غير أن تتقوّل عليه.

7- إن النص القرآني كان إلى جانب الحرص على البيان والتبيين، وهما من أساس الفصاحة وأسرار البلاغة، والحرص كذلك على تجنب اللبس من خلال رصد القرائن السياقية كلما آذن التركيب باللبس – يخلق في بعض الأحيان غموضاً مقصوداً لينبثق عنه غنى في المعاني، وروعة وجمال في الأسلوب. وكان شُرّاح النص يرون في قدرة النص على خلق دلالات متعددة يسمح بها سياق واحد، زيادةً في إعجاز النص وبلاغته، وجلاله وجماله. ولذلك لم يكن الاتجاه العام في تلقي النص القرآني يميل إلى المعنى الأحادي للآيات، وإنما يجنح إلى التعدد في الدلالات ما أمكنه ذلك.

8- إن دراسة التماسك النصي للقرآن من خلال وجوه مناسباته،

وتنوع موضوعاته، والكثرة والوحدة، والتوازن بين ترتيبي النزول والتلاوة، وغيرها من جوانب الدرس، تكشف عن خصوصية النص القرآني وتفرّده في تماسكه الشكلي والدلالي، وكيفية هذا التماسك: فهو نص واحد، وهو نصوص متنوعة ومختلفة في آن معاً، في انسجام لافت بين التعدد والوحدة. ويبدو تماسك النص، إذ ذاك، أوسع دلالة وأرفع بلاغة، فهو يجري على مستوى رفيع واحد، على الرغم من تشعبِ المعاني وتنوع الموضوعات.

9- من خصائص درس الأصوليين إيلاؤهم المعنى الاستعمالي والعرفي الأهميةَ الكبرى في درس الدلالة، وهذا هو المنهج الأقرب إلى طبيعة المعنى وإلى ما ينبغي أن تكون عليه دراسته في علوم اللغة. وتقرر لديهم أن العلاقة بين الألفاظ ومعانيها عرفية لا عقلية. وإذا كان للنزوع العقلي أثر عند المتكلمين منهم، فإن هذا الأثر لم يؤثر في فهمهم للدلالة، ولم يدرسوها وفق مقتضيات عقلية منطقية، بل درست اللغة في إطار استعمالها، مراعىً في ذلك عرفُ أبنائها في الاستعمال. وهذا يتفق وأهم ما توصل إليه الدرس اللساني الحديث.

10- اللغة عند الأصوليين نظام من الدلالات، وليست نظاماً من العلامات فحسب، كما هي عند اللغوي دي سوسير ومن جاء بعده. وهذا راجع إلى أن دي سوسير اهتم باللسان، على حين اهتم الأصوليون بدراسة الكلام، التي تحققها عندهم أشياءُ أخرى مع الكلام، مثل القصد والمعرفة والإدراك وعادة المتكلم وسياق الحال وغير ذلك.

ولما بدأ علماء اللغة الغربيون بحثهم اللغوي بالتركيز أساساً على بنى اللغات، أي اللغة من حيث كونها نظاماً، لا من كونها سلوكاً، جاء

اللسانيون المحدثون وأعادوا النظر في قدرة أنموذج الرسالة المثالي للتخاطب، على تفسير كيفية التخاطب، فأدركوا أن هذا الأنموذج غير صحيح، ولذا تبنَّوا مناهج تفترض أنه لا يمكن بلوغ تفسير سليم للغات، بدراستها بمعزل عن المقامات التداولية الفعلية. وهذا ما تنبه إليه علماء الأصول منذ البداية، أي إلى التفريق بين ما يسمونه الوضع، والاستعمال، والحمل، والطبيعة التراتبية بين المراحل الثلاث. وهي من المكونات الأساسية لعملية التخاطب.

11- القرآن الكريم خطاب ملفوظ، ونص مكتوب، وقد دُرس الخطاب القرآني بوصفه نصاً، ودرس النص بوصفه خطاباً. وقد برزت في الدرس الأصولي مكونات العملية التواصلية وشروطها: كالمرسل والمتلقي والنص ذاته والحضور المستمر للمخاطِب. فكان المخاطِب بالقرآن، وهو القديم المنزَّه، حاضرٌ تلاوةً وقراءة، فحيثما قرئ القرآن أو تلي فثم وجه الله، مما يجعل النص القرآني يستبطن كل المقامات الممكنة، كما أنه يمتاز عن معهود النصوص والخطابات البشرية بكون مقاله سابقاً لمقامه، فهو كلام الله القديم.

12- القراءة الأصولية، على الرغم من كونها قراءة مقيَّدة بالنص، فهي لا تلغي دور القارئ، بل تلح عليه وتستدعيه، من خلال مسلَّمة اللسان التي حددها النص لقراءته، بوصفها ميثاقاً مشتركاً بين النص وقارئه، بالإضافة إلى أن القراءة الأصولية للنص هي قراءة عقلانية وسطية، بكل ما تعنيه الصفة الأولى من تمنّع عن العبثية والاعتباط، وبكل ما تدل عليه الثانية من اعتدال يرفض الإفراط، فلا هي قراءة ظاهرية تقف عند السطح اللغوي، لتلهث خلف كلمات باحثة عن دلالات لا تؤديها قوانين اللسان، ولا يؤكدها انسجام نص الوحي؛ ولا هي

قراءة مغالية تغّيب المعنى الأصلي للنص. وبذلك يميز الأصوليون بين قراءة صحيحة راجحة يشير إليها النص بقوة، وقراءة ممكنة يحتمل النص دلالاتها، وقراءة خاطئة لعدم احتمال النص دلالتها، كالقراءة الإسقاطية التي تُفرَض على النص، على خلاف نظرية التلقي التي تجعل كل قراءة ممكنةٍ أو خاطئةٍ، قراءةً صحيحة.

13- إن المناهج الحديثة، بمقدار ما تكون مفيدة ونافعة في حفز الفكر على التأمل والتجديد، تكون وبالاً إذا نُقلت من وظيفتها الإبداعية هذه لتكون أداة تقويلية أو تحريفية في النصوص الدينية.

وإذا كانت القراءة ونظرياتها المختلفة تقيم التواصل بين القارئ وموضوع القراءة وحسب، فاتحة بذلك المجال أمام هيمنة القارئ على النص، وتعدد القراءات، وإغراقها في التأويل المشتط، فإنّ أسس القراءة عند دارسي القرآن القدامى تقيم التواصل بين المتكلم والمتلقي، الأمر الذي دعت إليه التداولية وحرصت عليه، معيدة الاعتبار إلى مقاصد صاحب النص التي توجِّه خطابَه في الرسالة المبثوثة. إنها بذلك تحدّ من شطط القراءات، ومن تهوّر التأويلات، وتعيد الاعتبار مجدداً إلى المتكلم الذي أربكته التوجهات النقدية الأخيرة.



المصادر والمراجع

أولاً: كتب أصول الفقه:

- الآمدي، أبو الحسن: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1984م.
- الإسنوي، جمال الدين: **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت.
  - **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1982م.
- ابن أمير الحاج: **التقرير والتحبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1983م.
- الأنصاري، زكريا: **غاية الوصول في شرح لب الأصول**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.
- البخاري، علاء الدين: **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1995م.
- البَزْدَوي، علي بن محمد: **كنز الوصول**، مطبعة جاويد بريس، كراتشي.
- البصري، أبو الحسين: **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت.
- التفتازاني، مسعود بن عمر: **التلويح على التوضيح شرح تنقيح الأصول**، المطبعة الخيرية، القاهرة، ط1، 1322هـ.
- تودوروف، تزفتان: **اللغة والأدب في الخطاب الأدبي**، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي، بيروت، 1993م.
- ابن تيمية: **شرح العمدة**، تحقيق: سعود العطيشان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1413هـ.
- الجَصّاص، أحمد بن علي الرازي: **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار المصحف بمصر، ط2.
  - **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجيل

جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1985م.

- الجويني: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطَر، 1399هـ.
- ابن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1984م.
  - **المحلى بالآثار**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الجيل، بيروت.
  - **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م.
  - **النبذة الكافية في أحكام أصول الدين**، تحقيق: محمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م.
- خلاف، عبد الوهاب: **علم أصول الفقه**، الدار المتحدة للطباعة والنشر، دمشق، ط16، 1992م.
- الرازي، فخر الدين: **المحصول في علم الأصول**، تحقيق طه جابر العلواني، جامعة محمد بن سعود، الرياض، 1400هـ.
- الزرقا، أحمد: **شرح القواعد الفقهية**، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1998م.
- الزركشي: **البحر المحيط**، تحقيق: عبد القادر العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992م.
  - **المنثور في القواعد**، تحقيق: تيسير فائق محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1405هـ.
- السُّبْكي، تقي الدين: **الإبهاج في شرح المنهاج**، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م.
- السرخسي: **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.
- السيوطي: **الحاوي للفتاوي**، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- الشاطبي: **الاعتصام**، تحقيق: أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م.
  - **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: محمد عبد الله دراز، دار

المعرفة، بيروت، ط2، 1975م.

- الشافعي: **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1939م.
- الشيرازي، أبو إسحق: **اللمع في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م.
- الطوفي، نجم الدين: **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1987م.
- ابن عبد السلام، العز: **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار بن غريبة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1987م.
- ابن العربي، أبو بكر: **أحكام القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط2، 1968م.
- الغزالي: **جواهر القرآن**، تحقيق: محمد رشيد القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1، 1985م.
  - **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971م.
  - **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط1، 1995م.
  - **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر بدمشق، ودار الفكر المعاصر ببيروت، ط3، 1998م.
- ابن قدامة المقدسي: **روضة الناظر وجُنّة المُناظِر في أصول الفقه**، المطبعة السلفية بمصر، 1342هـ.
- القَرافي: **أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق: محمد سرّاج وعلي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001م.
  - **تنقيح الفصول في علم الأصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، ط1، 1973م.
- ابن قَيِّم الجوزية: **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م.
  - **بدائع الفوائد**، دار الكتاب العربي، بيروت.

- ○ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة.
- الكاشاني، علاء الدين: **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986م.
- المحلي، جلال الدين: **شرح جمع الجوامع لابن السبكي**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- ابن النجار الفتوحي: **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، دار الفكر، دمشق، ط1، 1980م.
- ابن نجيم المصري: **الأشباه والنظائر**، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط1، 1983م.
- ابن نظام الدين الأنصاري: **فواتح الرحموت**، شرح مسلَّم الثبوت، مطبوع بهامش المستصفى، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1322هـ.
- أبو يعلى ابن الفرّاء: **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد المباركي، ط2، 1990م.

ثانياً: الكتب العربية والمترجمة:

- الإبراهيمي، خولة طالب: **مبادئ في اللسانيات العامة**، دار هومة، الجزائر، 2000م.
- أبو أحمد، حامد: **الخطاب والقارئ- نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة**، مؤسسة اليمامة، الرياض، 1996م.
- أبو زيد، نصر حامد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط4، 1996م.
- ○ **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2000م.
- ○ **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1990م.
- ابن الأثير، ضياء الدين: **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م.

- أرمينكو، فرانسواز: **المقاربة التداولية**، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- الأزهري: **تهذيب اللغة**، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، مراجعة: علي محمد البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ابن أبي الإصبع المصري: **بديع القرآن**، تحقيق: حفني محمد شرف، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1957م.
- الألوسي، شهاب الدين: **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
- امرؤ القيس: **ديوان امرئ القيس**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة.
- أونج، والتر: **الشفاهية والكتابية**، ترجمة: حسن عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد182، 1994م.
- إيكو، إمبرتو: **التأويل والتأويل المفرط**، ترجمة: ناصر الحلواني، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 1996م.
- بارت، رولان: **نظرية النص**، ترجمة: محمد خير البقاعي، ضمن كتاب (آفاق التناصية- المفهوم والمنظور)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1998م.
  - **النقد والحقيقة**، ترجمة: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الدار البيضاء، ط1، 1985م.
- بالمر، ف. ر: **علم الدلالة إطار جديد**، ترجمة: صبري إبراهيم السيد دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1999م.
- البحيري، محمد سعيد: **علم لغة النص**، مكتبة لبنان والشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، ط1، 1998م.
- بروان، ج. و ج. يول: **تحليل الخطاب**، ترجمة: محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، الرياض، 1997م.

- البَزْدَوي، علي بن محمد: **كنز الوصول**، مطبعة جاويد بريس، كراتشي.
- البَطَلْيَوْسي، ابن السِّيْد: **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط2، 1983م.
- البَغَوي، الحسين بن مسعود: **معالم التنزيل**، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار طيبة، الرياض، ط4، 1997م.
- البِقاعي: **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، حيدر آباد- الهند، ط1، 1969م.
- بلاشير: **القرآن - نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره**، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1974م
- البوطي، محمد سعيد رمضان: **من روائع القرآن**، مكتبة الفارابي، دمشق.
- البيضاوي، ناصر الدين: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: عبد القادر عرفات حسونة، دار الفكر، بيروت.
- تودوروف، تزفتان: **اللغة والأدب في الخطاب الأدبي**، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي، بيروت، 1993م.
- ابن تيمية: **مقدمة في أصول التفسير**، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1، 1988م.
- الثعلبي النيسابوري: **الكشف والبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م.
- الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 2004م.
- الجاحظ: **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1948م.
  - **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.
- الجبري، عبد المتعال: **السيرة النبوية وأوهام المستشرقين**، مكتبة وهبة، القاهرة.

- الجرجاني، عبد القاهر: **أسرار البلاغة**، تحقيق: هـ. ريتر، مطبعة وزارة المعارف، إستانبول، 1954م.
  - **دلائل الإعجاز**، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2004م.
- الجرجاني، الشريف: **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1988م.
- الجطلاوي، الهادي: **قضايا اللغة في كتب التفسير**، دار محمد علي الحامي، صفاقس وكلية الآداب في سوسة، تونس، ط1، 1998م.
- الجندي، محمد: **تطبيق المنهج الرياضي في البحث العلمي عند علماء المسلمين**، دار الوفاء للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1990م.
- ابن جني: **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ط2.
- جولدتسيهر: **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1955م.
- حبلص، محمد يوسف: **البحث الدلالي عند الأصوليين**، مكتبة عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1991م.
- ابن حجر العسقلاني: **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م.
  - **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، حيدرآباد الدكن- الهند، ط1، 1349هـ.
  - **لسان الميزان**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1971م.
- حسان، تمام: **اللغة العربية معناها ومبناها**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1979م.
  - **مناهج البحث في اللغة**، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1986م.
  - **موقف النقد العربي التراثي من دلالات ما وراء الصياغة اللغوية**

(ضمن كتاب: قراءة جديدة لتراثنا النقدي)، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1988م.

- حمادي، إدريس: **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م.
- حمودة، طاهر سليمان: **دراسة المعنى عند الأصوليين**، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، 1983م.
- حمودة، عبد العزيز: **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد232، 1998م.
- الحموي، ياقوت: **معجم الأدباء**، دار الفكر، بيروت، ط3، 1980م.
- معجم البلدان، دار الفكر، بيروت.
- أبو حيان الأندلسي: **البحر المحيط**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1990م.
- خرما، نايف: **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد9، 1978م.
- خطابي، محمد: **لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1991م.
- الخفاجي محمد رزق: **علم الفصاحة العربية**، دار العارف، القاهرة، 1979م.
- ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، تصحيح وفهرسة: السعيد المندوّه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1994م.
- ابن خَلِّكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- خليفة، إبراهيم: **دراسات في مناهج المفسرين**، مكتبة الأزهر، القاهرة، 1979م.
- خليفة، حاجي: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مكتبة الإسلامية والجعفري تبريزي، طهران، ط3، 1977م.
- خليل، حلمي: **العربية وعلم اللغة البنيوي**، دراسة في الفكر اللغوي العربي

الحديث، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1996م.

- أبو داود السجستاني: **سنن أبي داود**، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق.
- دراز، محمد عبد الله: **النبأ العظيم**، دار القلم، الكويت، 2004م.
- دي بوغراند، روبرت: **النص والخطاب والإجراء**، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب القاهرة، ط1، 1998م.
- ديك، فان: **النص بنياته ووظائفه**، ترجمة: د. محمد العمري، ضمن (كتاب في نظرية الأدب، مقالات ودراسات، سلسلة كتاب الرياض، الرياض، ط1، 1997م.
- الذهبي، شمس الدين: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1.
- الراجحي، عبده: **فصول في علم اللغة**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1997م.
- الرازي، فخر الدين: **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان داودي، دار القلم بدمشق والدار الشامية ببيروت، ط1، 1996م.
  - **مقدمة التفسير**، مطبعة الجمالية، مصر، (مطبوع مع كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار الأسدآبادي)، ط1، 1329هـ.
- ابن رشيق القيرواني: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق: محمد قزقزان، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1988م.
- الرويلي، ميجان وسعد البازعي: **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط2، 2000م.
- الريسوني، أحمد: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط4، 1995م.
- ريكور، بول: **من النص إلى الفعل**، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، مؤسسة عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001م.

- الزَّبيدي: **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار ليبيا، بنغازي، 1966م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم: **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م.
- الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل بيروت، 1988م.
- الزركلي، خير الدين: **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط16، 2005م.
- زكريا، ميشال: **بحوث ألسنية عربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1.
- الزمخشري: **أساس البلاغة**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1923م.
  - **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قُم – إيران، ط1، 1414هـ.
  - **المفصل في صنعة الإعراب**، تحقيق: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م.
- الزناد، الأزهر: **نسيج النص**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1993م.
- السُّبْكي، تقي الدين: **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1964م.
- ستيتية، سمير شريف: **اللغة وسيكولوجية الخطاب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000م.
- سحلول، حسن مصطفى: ن**ظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
- ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، 1957م.
- السعران، محمود: **علم اللغة مقدمة للقارئ العربي**، تصوير جامعة حلب، 1994م.

- السعيداني، خالد: **إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، محمد أركون نموذجاً**، جامعة الزيتونة، تونس، 1998م.
- ابن سنان الخفاجي: **سر الفصاحة**، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1953م.
- سوسير، فردينان: **محاضرات في الألسنية العامة**، ترجمة: يوسف غازي ومجيد النصر، دار نعمان للثقافة، جونية، لبنان، 1984م.
- سيبويه: **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1.
- السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط3، 1951م.
  - **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط1.
  - **تناسق الدرر في تناسب السور**، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1983م.
- شريف، محمد إبراهيم: **اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر**، دار التراث، القاهرة.
- الشهري، عبد الهادي: **استراتيجيات الخطاب - مقاربة لغوية تداولية**، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2004م.
- الصالح، صبحي: **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، ط24، 2000م.
- صحراوي، مسعود: **التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي**، دار الطليعة، بيروت.
- الصفدي، ابن أيبك: **الوافي بالوفيات**، طبعة دار النشر فرانز شتاينر فيسبادن بألمانيا
- ابن طباطبا: **عيار الشعر**، تحقيق عبد العزيز المانع، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م.

- الطبري، ابن جرير: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: محمود وأحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000م.

- طرفة بن العبد: **ديوان طرفة بن العبد**، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ودائرة الثقافة والفنون- البحرين، ط2، 2000م.

- بن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

  - **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمّان، ط2، 2001م.

- العبد، محمد: **اللغة المكتوبة واللغة المنطوقة**، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1990م.

- عبد الباقي، محمد فؤاد: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الفكر، بيروت.

- عبد الجبار الأسدآبادي: **متشابه القرآن**، دار التراث، القاهرة.

- عبد المجيد، جميل: **البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1998،1م.

- العبيدي، حمادي: **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، دار قتيبة، دمشق وبيروت، ط1، 1992م.

- عتر، نور الدين: **علوم القرآن الكريم**، دار الخير، دمشق، ط1، 1993م.

  - **القرآن الكريم والدراسات الأدبية**، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، جامعة حلب، 1995م.

- العسكري، أبو هلال: **جمهرة الأمثال**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1964م.

- **كتاب الصناعتين الكتابة والشعر**، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، ط1، 2006م.

- ابن عطية الأندلسي: **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993م.

- عفيفي، أحمد: **نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي**، مكتبة زهراء الشرق، جامعة القاهرة، 2001م.

- العقيقي، نجيب: **المستشرقون**، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1964م.

- علوش، سعيد: **هيرمونيتيك النثر الأدبي**، دار الكتاب اللبناني بيروت، سوشبريس الدار البيضاء، ط1، 1985م.

- علي، محمد يونس: **مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب**، دار الكتاب الجديد، بيروت.

- العماد الحنبلي: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مكتبة القدسي، القاهرة، 1351هـ.

- عمر، أحمد مختار: **علم الدلالة**، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1988م.

- عوض، يوسف نور: **نظرية النقد الأدبي الحديث**، دار الأمين، القاهرة، ط1، 1994م.

- عياشي، منذر: **العلاماتية وعلم النص (مجموعة مقالات أجنبية)**، إعداد وترجمة: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1.

- **مقالات في الأسلوبية**، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1990م.

- الغذامي، عبد الله محمد: **الخطيئة والتكفير – من البنيوية إلى التشريحية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1998م.

- الفاسي، علاّل: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد: **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي،

دار ومكتبة الهلال، بيروت.

- ابن فرحون المالكي: **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، مطبعة السعادة بمصر، ط1، 1923م.
- فضل، صلاح: **بلاغة الخطاب وعلم النص**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 164، 1992م.
- الفقي، صبحي إبراهيم: **علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق – دراسة تطبيقية على السور المكية**، دار قباء، القاهرة، ط1، 2000م.
- الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، ط7، 2003م.
- الفيومي: **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المطبعة العلمية بمصر، 1316هـ.
- قاسم، سيزا: **القارئ والنص**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م.
- ابن قاضي شُهبة: **طبقات الشافعية**، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1987م.
- ابن قتيبة: **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.
- قدور، أحمد: **اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001م.
- القنّوجي، صدّيق حسن: **أبجد العلوم**، تحقيق: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م.
- ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، صححه: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- كحالة، عمر رضا: **معجم المؤلفين**، مكتبة المثنى ببغداد، ودار إحياء التراث العربي ببيروت.
- كريستيفا، جوليا: **علم النص**، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 1997م.

- الكفوي، أبو البقاء: **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط2، 1982م.

- كيرزويل، إديث: **عصر البنيوية**، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993م.

- لاينز، جون: **علم الدلالة**، الفصلان التاسع والعاشر من كتاب مقدمة في علم اللغة النظري، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة وحليم حسين فالح وكاظم حسن باقر، كلية الآداب، جامعة البصرة، 1980م.

  - **اللغة والمعنى والسياق**، ترجمة: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987م.

- لحمداني، حميد: **بنية النص السردي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1991م.

- مان، فولنجانج هانيه وديتر فيهنيجر: **مدخل علم لغة النصي**، ترجمة: فالح بن شبيب العجمي، سلسلة اللغويات الجرمانية، الكتاب رقم 115، جامعة الملك سعود، 1999م.

- مجاهد، عبد الكريم: **الدلالة اللغوية عند العرب**، دار الضياء، الأردن، 1985م.

- مجمع اللغة العربية بالقاهرة: **المعجم الوسيط**، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1987م.

- المحمصاني، صبحي: **الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1973م.

- مدكور، عاطف: **علم اللغة بين القديم والحديث**، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، جامعة حلب، 1987م.

- المسدي، عبد السلام: **اللسانيات وأسسها المعرفية**، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1986م.

- مصلوح، سعد: **مشكل العلاقة بين البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية**، (ضمن كتاب: قراءة جديدة لتراثنا النقدي)، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1988م.

- ○ **من نحو الجملة إلى نحو النص**، جامعة الكويت، الكتاب التذكاري بقسم اللغة العربية، إعداد طه نجم وعبده بدوي، 1990م.

- مفتاح، محمد: **تحليل الخطاب الشعري- استراتيجية التناص**، دار التنوير، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1985م.

- مكدونيل، ديان: **مقدمة في نظريات الخطاب**، ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1، 2001م.

- ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر ودار بيروت، بيروت، 1955م.

- منير، وليد: **النص القرآني من الجملة إلى العالَم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، عدد14، القاهرة، ط1، 1997م.

- ناصف، مصطفى: **محاورات مع النثر العربي**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شباط، 1997م.

- نحلة، محمود: **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، دار المعرفة، الاسكندرية، 2002م.

- النشار، علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1962م.

- نهر، هادي: **علم اللغة الاجتماعي عند العرب**، دار الغصون، بيروت، ط1، 1988م.

- هولب، روبرت: **نظرية التلقي**، ترجمة: عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1، 1994م.

- الواحدي: **أسباب النزول**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1959م.

- واطسون، جورج: **الفكر الأدبي المعاصر**، ترجمة: محمد بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م.

- اليافعي: **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1970م، عن طبعة أولى بحيدر آباد، 1337هـ.

- يقطين، سعيد: **انفتاح النص الروائي**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء،

ط1، 1989م.

○ **تحليل الخطاب الروائي**، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت . الدار البيضاء.

○ **من النص إلى النص المترابط**، مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2005م.

ثالثاً: البحوث والمقالات في الدوريات:

- إبراهيم، نبيلة: **القارئ في النص**، مجلة فصول، القاهرة، عدد الأسلوبية، مجلد1، عدد1.
- إبرير، بشير: **النص في التراث اللساني العربي**، مجلة جامعة دمشق، مجلد23، عدد1، 2007م.
- أحمد، يحيى: **الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة**، عالم الفكر، الكويت، مجلد20، عدد3، ديسمبر، 1989م.
- إدريس، مقبول: **التداولي عند سيبويه**، عالم الفكر، عدد 23، 2004م.
- بن حدو، رشيد: **قراءة في القراءة**، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العددان: 48-49، 1988م.
- ثامر، فاضل: **من سلطة النص إلى سلطة القراءة**، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العددان 48-49، 1988م.
- الحاج صالح، عبد الرحمن: **مدخل إلى علم اللسان الحديث**، مجلة اللسانيات، جامعة الجزائر، مجلد2، عدد1.
- الحارثي، محمد: **قراءة جديدة لمفهوم السبك**، مجلة جذور، مجلد4، عدد7، النادي الأدبي الثقافي، جدة، كانون الأول، 2001م.
- حافظ، صبري: **التناص وإشاريات العمل الأدبي**، مجلة ألف، عدد4، القاهرة، الجامعة الأمريكية، ربيع 1984م.
- درمش باسمة: **عتبات النص**، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، مجلد16، عدد61، مايو، 2007م.
- دو بيازي: **نظرية التناصية**، ترجمة: الرجوني عبد الرحيم، مجلة علامات في النقد،

النادي الأدبي الثقافي، جدة، مجلد1، عدد21، 1999م.

- ربابعة، موسى: **موت المؤلف وآفاق التأويل**، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، مجلد15، عدد58، ديسمبر، 2005م.
- ريكور، بول: **إشكالية ثنائية المعنى**، ترجمة: فريال جبوري غزول، مجلة الهرمينوطيقا والتأويل، تصدر عن مجلة ألف، الجامعة الأمريكية، القاهرة.
  - **النص والتأويل**، ترجمة: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد3، صيف 1988م.
- الزيدي، توفيق: **قضايا قراءة النص الشعري الحديث من خلال ممارسته عند النقاد العرب**، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، عدد 189، كانون الثاني، 1987م.
- مصلوح، سعد: **نحو أجرومية للنص الشعري- دراسة في قصيدة جاهلية**، مجلة فصول، القاهرة، مجلد10، العددان: 1 و 2، تموز وآب، 1991م.
- المطوي، محمد الهادي: **في التعالي النصي والمتعاليات النصية**، المجلة العربية للثقافة، تونس، السنة 16، عدد32، 1997م.
- يقطين، سعيد: **تحليل الخطاب الروائي وأبعاده النصية**، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العددان: 48 و49، شباط، 1989م.



الفهرس